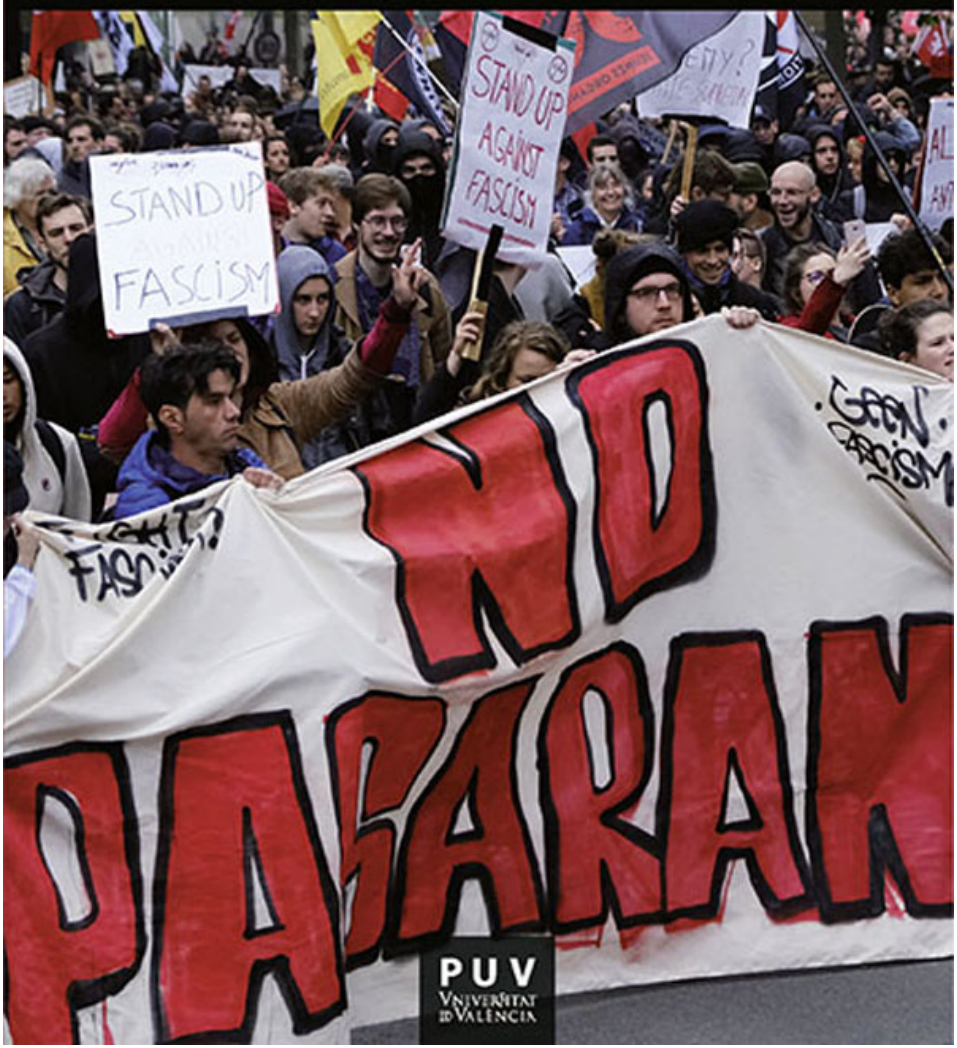
Valentina Pisanty

LOS GUARDIANES DE LA MEMORIA

El retorno de las derechas xenófobas



PUV
Universitat de València

LOS GUARDIANES DE LA MEMORIA

EL RETORNO DE LAS DERECHAS XENÓFOBAS

HISTÒRIA / 199

DIRECCIÓN

Mónica Bolufer Peruga (Universitat de València)
Francisco Gimeno Blay (Universitat de València)
M.ª Cruz Romeo Mateo (Universitat de València)

CONSEJO EDITORIAL

Pedro Barceló (Universität Postdam)
Peter Burke (University of Cambridge)
Guglielmo Cavallo (Università della Sapienza, Roma)
Roger Chartier (EHESS)
Rosa Congost (Universitat de Girona)
Mercedes García Arenal (CSIC)
Sabina Loriga (EHESS)
Antonella Romano (CNRS)
Adeline Rucquoi (EHESS)
Jean-Claude Schmitt (EHESS)
Françoise Thébaud (Université d'Avignon)

LOS GUARDIANES DE LA MEMORIA

EL RETORNO DE LAS DERECHAS XENÓFOBAS

Valentina Pisanty

Traducción de Mónica Granell Toledo

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

Título original: *I guardiani della memoria. E il ritorno delle destre xenofobe*
© Valentina Pisanty, 2020
© 2020 Giunti Editore S. p. A Bonpiani, Firenze-Milano
© De la traducción: Mónica Granell Toledo, 2022
© De esta edición: Universitat de València, 2022

Publicacions de la Universitat de València
https://puv.uv.es
publicacions@uv.es

Ilustración de la cubierta:
Bruselas, Bélgica. 28 de mayo 2019. Manifestantes sosteniendo pancartas y gritando consignas durante una protesta contra el ascenso de la extrema derecha y el fascismo. Foto: Ale_Mi.

Coordinación editorial: Amparo Jesús-Maria Romero
Diseño de la cubierta: Celso Hernández de la Figuera
Corrección: David Lluch
Maquetación: Celso Hernández de la Figuera

IISBN: 978-84-9134-967-9 (papel)
ISBN: 978-84-9134-968-6 (ePub)
ISBN: 978-84-9134-969-3 (PDF)

Edición digital

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. Lo que ha salido mal

1. EL DEBER DE LA MEMORIA
   - Nunca más
   - Aporías de la memoria
   - ¿Una memoria para Europa?
   - Pantallas y apropiaciones
   - Los guardianes de la memoria

2. EL DISCURSO DE LA HISTORIA
   - El método historiográfico
   - «Yo estuve allí. Creedme»
   - La era posterior al testigo
   - *The Holocaust Experience*
   - Efectos colaterales

3. MEMORIAS COLECTIVAS
   - A quién pertenece la memoria
   - Nosotros, ¿quiénes?
   - Recuerdos latentes
   - *My Holocaust*
   - Negacionismo y revisionismo
   - Competencia entre víctimas

4. NUEVO CINE SOBRE LA SHOAH
   - El canon cinematográfico
   - Ausencia de escándalo
   - La institucionalización de la memoria
   - La Shoah contada a los jóvenes
   - Más allá de los testigos
   - Haz lo correcto
   - *Mise en abyme*

El agotamiento de la memoria

5. EL ESPECTÁCULO DEL MAL

«Yo estuve allí. Dadme *like*»
La risa malsana
LULZ
Víctimas, supervivientes y *rough heroes*

6. NEGAR Y CASTIGAR

La defensa de la memoria
Cuando negar es hacer
El agravante
Historia de una provocación
Funciones latentes

APÉNDICE. SEMIÓTICA DEL TESTIMONIO

BIBLIOGRAFÍA

FILMOGRAFÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

INTRODUCCIÓN
Lo que ha salido mal

Dos hechos saltan a la vista. En primer lugar, que, en los últimos veinte años, la Shoah ha sido objeto de actividades conmemorativas generalizadas en todo el mundo occidental. En segundo lugar, que, en los últimos veinte años, el racismo y la intolerancia se han incrementado drásticamente en aquellos países donde la política de la memoria se ha implementado con mayor intensidad.

¿Son hechos que no están relacionados, dos secuencias históricas independientes, de la misma manera que no existe ningún vínculo demostrable entre, digamos, la violencia en los estadios de fútbol y los avances en la investigación del cáncer? ¿O existe una conexión, y le corresponde a una sociedad ávida de contrarrestar la actual oleada de xenofobia preguntarse por las razones de esta contradicción?

Las reflexiones que siguen fueron recogidas entre 2015 y 2019, un periodo que los historiadores deberán interpretar con la necesaria distancia, pero que, visto desde dentro, parece anunciar cambios importantes. En el contexto de unos hechos demasiados reales, el entorno simbólico se satura de viejos y nuevos relatos en lucha por la hegemonía. Lo que está en juego es el poder de controlar las percepciones y las pasiones públicas, siempre condicionadas por metáforas influyentes, esquemas argumentativos y narrativas identitarias depositados en un conjunto siempre cambiante de creencias comunes. Pero mientras en las décadas en que académicos y medios de comunicación discutían el «fin de la historia» el orden del discurso parecía estable e inexpugnable (y demasiado desfavorable para los excluidos), los primeros diez años del siglo XXI terminaron con un escenario inestable que dejó a los ciudadanos frente a

una elección aparentemente ineludible.

Por una parte, el viejo orden liberal, atrincherado tras los valores de la democracia, invoca la memoria de los crímenes de lesa humanidad –especialmente de la Shoah– para reafirmar las razones de su irremplazable permanencia. Por otra, las nuevas formaciones políticas se presentan con contrahistorias alternativas, muchas basadas en recuerdos latentes, rencores reprimidos y mitos nacionales que se creían enterrados, pero que ahora se revelan con una vitalidad inesperada. Las posiciones de ambas partes, asumiendo que solo haya dos, están plagadas de evidentes incongruencias.

El segundo grupo, definido por sus oponentes como soberanista, está dividido entre un ostentoso impulso revolucionario (socavar el sistema) y el imaginario colectivo ultrarreaccionario en el que se basa para generar consenso.

Pero el primer grupo, al que sus adversarios etiquetan de diversas formas (*establishment*, élite, Europa, Soros…), tampoco está libre de contradicciones. La discrepancia entre los fines y los medios parece ser su principal limitación. El arsenal retórico con el que se autolegitima, empezando por los conceptos estrechamente interrelacionados de identidad y memoria, choca con el anunciado proyecto de una democracia abierta, libre, justa y progresista.

Las aporías surgen en diversos ámbitos de la vida cultural, no solo en el conmemorativo, y de ello es de lo que hablaremos aquí. La fetichización del testimonio como el único tipo de discurso autorizado, la privatización de la historia como activo para gastar en la escena pública, la apropiación del léxico del Holocausto por parte de aquellos interesados en hacer que sus argumentos partidistas parezcan universales, el uso político del derecho penal como barrera de protección contra los vándalos de la memoria; estos instrumentos de consenso son más adecuados para un régimen autoritario que para un proyecto democrático: no es de extrañar que la nueva derecha se haya apropiado de ellos y los haya adaptado a sus propios fines.

Como en las artes marciales, los partidos xenófobos utilizan los movimientos de sus oponentes contra ellos. Vacían las formas dominantes de su contenido histórico para

apropiárselo subrepticiamente y, al hacerlo, se hacen pasar por víctimas perseguidas por un *establishment* celoso de sus privilegios; rechazan las acusaciones; adoptan teorías y posiciones tradicionalmente de izquierdas para desviar la conciencia de los excluidos y oprimidos y centrarla en enemigos imaginarios (inmigrantes, gitanos, la casta, Eurabia…). Proliferan en medio del caos que ayudan a crear. Allí donde llegan al poder, implementan políticas discriminatorias en detrimento de las nuevas minorías mientras afirman defender a las mayorías y sus derechos oprimidos, difunden noticias falsas mientras lanzan campañas contra la desinformación, hacen un guiño al fascismo mientras rechazan cualquier distinción entre derecha e izquierda, declaran su solidaridad con Israel mientras rehabilitan la vieja calumnia de la conspiración judía para controlar el mundo.

Puede ser que se haya superado –seguramente es minoritaria– la creencia de la Ilustración según la cual el progreso humano pasa por el ejercicio de la razón (o, al menos, de la razonabilidad), exponiendo los engaños retóricos y desplegando una oposición disciplinada entre perspectivas que contrastan violentamente entre sí. Aquellos que aún anhelan las promesas de la modernidad se preguntan cómo reaccionar ante la creciente ola de intolerancia y se desesperan por devolver el debate al ámbito de la argumentación correcta, del pensamiento dialéctico que reconoce la legitimidad ontológica incluso en las teorías que intenta desmontar.

¿Cómo reafirmar los principios democráticos en un contexto de competencia salvaje, que beneficia a los prevaricadores más atrevidos y desaprensivos, como en algunos de los ejemplos más oscuros de la ficción distópica que recientemente –no por casualidad– han conquistado la imaginación de un público global? Por supuesto, las reglas del juego se pueden cambiar; por supuesto, los principios democráticos a menudo se transforman para favorecer los intereses de quienes los invocan; y, por supuesto, la falta de proyectos políticos alternativos desalienta al bando progresista, cada vez más hundido en su complejo de impotencia, obligado durante décadas a sufrir el chantaje del

mal menor, de un compromiso a la baja para evitar escenarios aún más catastróficos.[1] Pero no veo ninguna salida que no pase por una promoción decidida del pensamiento crítico en todos los niveles de la vida pública. Pensamiento que, por definición, debe aplicarse a los prejuicios propios antes incluso que a los del adversario.

Estas breves consideraciones preliminares explican por qué he optado por deconstruir la retórica de la memoria, a pesar de las amenazas más urgentes que se ciernen sobre la semiosfera actual. Antes de hundir el bisturí en el tumor del nacionalismo xenófobo, es necesario comprender en qué entorno ha arraigado y florecido. El punto de partida es el flagrante fracaso, durante los últimos veinte años, de las políticas de la memoria, basadas en la ecuación simplista «para no olvidar» = «nunca más». La pregunta es si este fracaso es casual (la xenofobia crece *a pesar de* las políticas de la memoria) (Burgio, 2010), o si es inherente a las premisas (debido a la forma en que se han formulado las premisas políticas, solo podrían conducir al resultado que produjeron). El objetivo es prepararse para combatir la discriminación de una manera eficaz e incisiva, pero también honesta, consciente y, en caso necesario, despiadadamente autocrítica.

Los capítulos

1. *El deber de la memoria*. La memoria de la Shoah ha llenado el vacío dejado por la crisis de las grandes utopías revolucionarias del siglo pasado. Elegida como la piedra angular de la ética liberal tras la caída del Muro de Berlín, es el fruto de un proyecto *top-down* (liderado por Estados Unidos) destinado a unir los fragmentos dispersos de una Europa en busca de identidad en medio de la condena unánime del nazismo y, por extensión, del comunismo soviético. Cualquiera puede identificarse con las víctimas del Mal absoluto, pero ese es precisamente el problema: las aporías de la «memoria cosmopolita» acechan en el antagonismo entre la supuesta universalidad de la narrativa central y la inevitable especificidad de los usos que se hacen de ella. Adaptada a una amplia gama de contextos

históricos, la narrativa del exterminio ha moldeado el imaginario político de los últimos treinta años, reduciendo cada conflicto al esquema víctimas-verdugos (a veces con una retroalimentación catastrófica, como en el caso de las guerras de la antigua Yugoslavia). De ahí la competencia entre víctimas y las acusaciones de traición que cada grupo lanza a los grupos rivales. Los guardianes de la memoria –personas, asociaciones o instituciones responsables de administrar prácticas conmemorativas adecuadas– gestionan estas disputas para determinar quién, entre las partes en conflicto, tiene más derecho a expresar sus reivindicaciones con el léxico del Holocausto.

2. *El discurso de la historia*. Los guardianes hablan en nombre de las víctimas. Testigos de testigos, obtienen legitimidad de una especie de contacto osmótico con quienes «estaban allí». El supuesto es que la presencia física en los lugares del trauma es, en sí misma, motivo de credibilidad y autoridad. Antes de analizar los circuitos a través de los cuales se delega en los guardianes, me centraré en las transformaciones que han afectado a la figura de los testigos, desde que sus palabras han adquirido un valor de verdad que trasciende los parámetros de la investigación historiográfica. En contraste con el método crítico que los historiadores emplean para sopesar, cotejar e interpretar sus fuentes (sin dejar de ser conscientes del margen de error que todo testimonio implica necesariamente), la retórica de la memoria fetichiza a los testigos, como si no existieran filtros cognitivos o culturales entre los relatos que producen y los acontecimientos de los que hablan. Y los sacraliza, como si los traumas sufridos los hubieran proyectado fuera de la historia, a alguna dimensión metafísica trascendente. La apelación a la autoridad («Lo creo porque él/ella lo dijo») toma el relevo de los principios rectores más cautelosos del pensamiento científico-argumentativo. En este capítulo analizaré algunos efectos colaterales de este cambio, mientras que en el apéndice trataré, en términos algo más técnicos, el estatus epistemológico del testimonio como prueba o indicio de que «algo pasó».

3. *Memorias colectivas*. La historia es pública, mientras que la memoria siempre pertenece a alguien. Como tal, refleja

las preocupaciones y los intereses particulares de quienes la gestionan. Mientras que los historiadores aspiran, al menos en teoría, a reconstruir los hechos de la forma más objetiva posible (sobre la base de documentos de acceso público), aquellos que recuerdan las experiencias que han vivido en primera persona se apropian plenamente de sus reminiscencias, incluso cuando se confunden o recuerdan mal. Sin embargo, la cuestión se vuelve más compleja en el paso de los recuerdos de primera mano a las representaciones con las que una comunidad cultural perpetúa la imagen de su pasado en beneficio y como advertencia para las generaciones posteriores. ¿Quién tiene derecho a establecer estas representaciones en detrimento de otras posibles? ¿Qué sucede con las memorias que no se pueden traducir en los términos del paradigma dominante y cómo resurgen en periodos de inestabilidad política, cuando se reorganizan las relaciones de poder entre las memorias hegemónicas, las contramemorias antagónicas y las minorías silenciosas? El aspecto irreductiblemente propio de toda memoria es el tema de este tercer capítulo. En concreto, cuando la memoria en disputa todavía tiene efectos en el presente, como en el caso de la Shoah, su control es objeto de amargas disputas destinadas a socavar tanto la primacía de las representaciones dominantes como la autoridad de los guardianes que se erigen en sus defensores.

4. *Nuevo cine sobre la Shoah*. Los formatos de la memoria están particularmente influenciados por la industria audiovisual (el cine y la televisión), que recoge y amplifica las actitudes conmemorativas dominantes. En el pasado, los debates sobre los límites de la representación fascinaron a directores, intelectuales y opinión pública, decididos a cuadrar el círculo en torno a la «representación de lo irrepresentable» de la muerte en los campos de concentración. En los últimos años, la tensión creativa de los cineastas se ha debilitado gradualmente a medida que la memoria de la Shoah se ha asentado en un canon ético-estético que ningún crítico, o casi ninguno, está dispuesto a volver a cuestionar. ¿Cuál es el motivo de este desistimiento y hasta qué punto es razonable considerarlo síntoma de un agotamiento más general de la memoria? En este cuarto

capítulo analizaré cuatro películas recientes a la luz de una crítica de la llamada posmemoria. La hipótesis es que estamos atravesando una crisis del paradigma del Holocausto, incapaz de dar cuenta de un presente diversamente traumático que ya no puede reducirse al esquema conocido *víctimas* versus *verdugos*.

5. *El espectáculo del mal*. El agotamiento palpable de una memoria cada vez más ritualizada, empobrecida y centrada en sí misma se percibe en diversos ámbitos de la vida social: de los irrespetuosos *selfies* que se hacen los turistas en sus viajes a Auschwitz a los episodios irreverentes sobre el tema del Holocausto, especialmente en las redes sociales; de las manifestaciones racistas en los estadios de fútbol (a menudo disfrazadas de provocaciones carnavalescas) al lenguaje indignante que utilizan los líderes de la nueva derecha para estigmatizar a las minorías a las que, de vez en cuando, ponen en su punto de mira. La impresión es que estas conductas irrespetuosas y/o xenófobas no se dan a pesar del escudo de la memoria, sino que, por el contrario, los nuevos racistas han aprendido a incorporar las respuestas de los guardianes a las estrategias retóricas que emplean para generar consenso. Si la narrativa de la Shoah ha perdido su calado anterior, ¿cuáles son los formatos del *storytelling* contemporáneo de los que podrían surgir las próximas grandes narrativas? Los buscaré en los ámbitos hipercompetitivos de la nueva generación de productos audiovisuales, cuyo éxito global sugiere una identificación muy superior a aquella con la que actualmente abordamos las narrativas moralizantes sobre el Holocausto. Basadas en los valores del darwinismo social y la supervivencia del más apto, las nuevas películas y series *win-or-die* plantean a los espectadores una inquietante pregunta que cambia el significado de los testimonios de los campos de concentración: ¿qué principios estaríais dispuestos a sacrificar para lograr vuestros objetivos?

6. *Negar y castigar*. El último bastión de la memoria es la ley. Todo sistema legal refleja la voluntad política de dar forma a una comunidad cohesionada gracias (también) al inspirador ejemplo de episodios pasados. Por lo general, las intervenciones legislativas se limitan a promover narrativas

dominantes a través de currículos escolares, celebraciones nacionales, monumentos y otras medidas no punitivas. Solo ocasionalmente se utiliza la ley para criminalizar algún comportamiento conmemorativo que se considere inaceptable, a pesar del evidente conflicto entre dicha intervención y el principio de libertad de expresión. Este es el caso de la ley marco europea de 2008 que decreta que todos los países de la Unión Europea deben adoptar leyes que impongan sanciones a quienes nieguen o minimicen los episodios más traumáticos de la historia del siglo XX, empezando por la Shoah. En este sexto capítulo argumentaré que las leyes antinegacionistas –cuya ineficacia es fácil de demostrar– no pretenden tanto proteger los derechos de las minorías a las que pertenecen esas memorias negadas, como salvaguardar las memorias en sí mismas, como si la perpetuación de los traumas históricos constituyera un bien jurídico inalienable que debería ser defendido «by any means necessary». Pero ¿es posible vislumbrar una finalidad diferente (respecto a la declarada por los partidarios de las leyes: combatir el racismo) en la voluntad de sustraer una teoría, por muy autoritaria que sea, del ámbito de la dialéctica?

1. Para Hannah Arendt (1963), el principio del «mal menor» fue lo que permitió a los regímenes totalitarios imponer un plan de acción excepcional con el pretexto de evitar una injusticia mayor, acostumbrando así a la población a aceptar la inevitabilidad del mal en sí mismo. Según Eyal Weizman, el hombre del saco del Mal absoluto sirve hoy para hacer aceptable cualquier mal menor: «en nuestra cultura política contemporánea posutópica, el término [mal menor] se naturaliza y se invoca en una serie de contextos increíblemente diferentes –desde la ética individual y situacional a las relaciones internacionales, pasando por los intentos de gobernar la economía de la violencia en el contexto de la "guerra contra el terror" o los esfuerzos de los activistas humanitarios y de los derechos humanos para maniobrar a través de las paradojas de la asistencia–, y parece haber reemplazado por completo la posición previamente reservada al término "bien"» (Weizman, 2009: 8).

1. EL DEBER DE LA MEMORIA

NUNCA MÁS

Para no olvidar. Nunca más. Traducción de los icónicos «never forget», «never again», los dos mantras de la retórica conmemorativa recuerdan la fórmula de un juramento o los versos de una oración. Evocados juntos, como si lo primero presupusiera lo segundo, se proclaman en acontecimientos oficiales para reafirmar un compromiso solemne con las generaciones pasadas y futuras. Quienes los pronuncian no sienten la necesidad de precisar exactamente lo que no se debe olvidar y, sobre todo, lo que nunca debe volver a suceder.

Todo el mundo sabe que esta doble promesa se refiere al Holocausto, pero pocas personas recuerdan el sentido de la llamada a las armas atribuido al lema «Never again!» por su primer divulgador, el rabino ortodoxo Meir Kahane, controvertido fundador de la Liga de Defensa Judía y más tarde líder del partido israelí de extrema derecha Kach. En medio de la controversia con los judíos estadounidenses, en ese momento más involucrados en los movimientos por los derechos civiles de otros grupos que en su propia lucha por la supervivencia, en 1971 Kahane los instó a no volver a dejarse sorprender por ningún acto hostil o agresión antisemita: «Para el judío, que es tan inteligente por el bien de los demás y tan obtuso cuando se trata de sus propios intereses, el amor por los judíos requiere un criterio político coherente: ¿es bueno para los judíos? Esta es la pregunta de Ahavat Yisroel: así, y solo así, sobrevivirá el judío» (Kahane, 1971: 236-237). «By any means necessary», diría Malcolm X, en cuya retórica se inspiró Kahane a modo de provocación.

Portada de la primera edición de *Never Again! A Program for Survival*, de Meir Kahane, 1971.

Desde entonces, «never again» ha perdido su valor como grito de guerra para adquirir uno antitético, como signo de reconciliación universal. Junto con el otro lema, «never forget», es proclamado por las personalidades públicas que visitan los distintos lugares del trauma (Auschwitz, Hiroshima, Srebrenica, Ruanda…) como homenaje a los muertos y esperanza de un futuro sin víctimas ni verdugos. Sin embargo, en esta revisión universal, los términos del compromiso siguen siendo vagos en general: ¿se refieren a genocidio en el sentido estricto de la palabra (no más exterminios a escala industrial) o también a otras modalidades de discriminación? ¿A antisemitismo (no más persecuciones a judíos) o a cualquier forma de racismo y opresión? Además de la extensión de las categorías aquí mencionadas, lo que rara vez se discute es el paso de la primera fórmula a la segunda, casi como si el cumplimiento del *deber de la memoria* –otra expresión ritual en boga desde hace algunas décadas–[1] fuera en sí mismo garantía de un

futuro libre de cualquier injusticia comparable a la que sufrieron los judíos durante los años del nazi-fascismo. ¿Basta realmente con recordar los acontecimientos pasados para protegerse de la posibilidad de que vuelva a suceder algo parecido?

No es que los dos conceptos estén desconectados por completo. Hay quienes encuentran el vínculo en el famoso aforismo de George Santayana –«Quienes no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo»–,[2] dejando de lado el hecho de que el autor se refería a la memoria positiva de experiencias útiles para el progreso de la civilización, y no a la memoria traumática de la violencia nazi que en 1905, momento en que Santayana escribió estas palabras, aún no se había producido y ni siquiera era concebible.[3] Reinterpretada en clave profética y lanzada al espacio público como una advertencia universal, la cita ha adquirido el valor de una verdad evidente por sí misma. La gente no espera una explicación adicional de por qué el recuerdo de un hecho es suficiente para evitar que vuelva a repetirse. No hacen ningún intento por ampliar los contraejemplos más obvios (lamentablemente Hitler recordaba a la perfección el genocidio armenio). Tampoco objetan que «el que está condenado a repetir el pasado no es quien no lo recuerda, sino quien no lo *comprende*» (Giglioli, 2014: 17). Es prerrogativa de las creencias fundamentales, las *certezas* de las que hablaba Wittgenstein (1951), prescindir de las legitimaciones racionales. Las creencias básicas no se cuestionan, se aceptan.

Por lo tanto, es posible evitar una paradoja evidente: el crecimiento exponencial del racismo a medida que la retórica de la memoria se afianzaba gradualmente en Europa y Estados Unidos durante los años ochenta y noventa, y cada vez más a partir del 2000. Los datos son difíciles de refutar. El progresivo aumento de episodios de violencia racista, reivindicaciones explícitas de orgullo nacionalista, desfiles con símbolos fascistas, discriminación en el lugar de trabajo, propagación del odio en internet, en las calles, en la televisión, en la prensa y en las instituciones, partidos xenófobos en el poder… ¿Cómo se puede interpretar todo esto si no es reconociendo en ello una siniestra convergencia

entre argumentos ultranacionalistas y manifestaciones racistas que, hasta hace poco, creíamos haber superado definitivamente?

El informe anual elaborado en 2016 por la Comisión Europea contra el Racismo y la Intolerancia (ECRI) confirma la impresión de que, desde hace algunos años, los discursos y las prácticas racistas están volviendo a cobrar protagonismo en la vida pública.

> En el discurso público de muchos países, se ha desarrollado una dicotomía creciente entre «nosotros» y «ellos», con la intención de excluir a las personas por su color de piel, religión, idioma o etnia. Esto no solo concierne a los inmigrantes recién llegados, sino también a las minorías establecidas desde hace mucho tiempo en Europa. Estas tendencias no solo amenazan la actitud de acogida hacia las personas que acaban de llegar al continente europeo, sino también el proyecto más amplio, perseguido en décadas anteriores, de construir sociedades inclusivas y fortalecer la aceptación de las diferencias culturales. A raíz de estas tendencias, los partidos políticos tradicionales, en un esfuerzo por evitar una mayor erosión de su base electoral, han incorporado a menudo ciertos elementos de esta retórica y las ideas asociadas a ella, amplificando así los efectos de la actual oleada de populismo xenófobo y allanando el camino para que tales actitudes pasen de los sectores extremistas a la corriente política principal.

Sin embargo, el 26 de enero de 2018, la propia comisión, en palabras de su presidente, Jean-Claude Juncker, celebró el papel fundamental desempeñado por las organizaciones internacionales en la divulgación del conocimiento sobre el Holocausto para la «consolidación de las defensas contra todas las formas de odio que amenazan a las sociedades europeas».[4] Se asume que una amplia campaña de información sobre el genocidio judío es el mejor remedio contra la aparición de nuevas formas de racismo, fascismo, nacionalismo y enemistades entre los pueblos.

El horror por Auschwitz es un sentimiento unificador que trasciende todas las diferencias culturales, económicas y políticas. Activar ese sentimiento desde las primeras etapas educativas, nutrirlo a través de programas de «educación sobre la Shoah» [sic][5] y reavivarlo año tras año en las fiestas

religiosas es nuestra forma de garantizar la paz social. En cualquier caso, esto es lo que expresan todos aquellos que, en contextos altamente institucionales, celebran la función benéfica de la memoria con fórmulas estándar basadas en la secuencia «never forget-never again».

Veamos algunos ejemplos: «Es un poderoso recordatorio de los peligros de la discriminación y la intolerancia, de lo catastrófica y bárbara que puede ser la incitación al odio racial. Hoy nuestro solemne deber es asegurarnos de que esto nunca vuelva a suceder» (Alexander V. Yakovenko, embajador de Rusia en Londres, 27 de enero de 2016);[6] «Recordar no es solo un gesto de conmemoración. Es un proceso crucial para evitar que se repitan los mismos errores» (Antonio Tajani, presidente del Parlamento Europeo, 26 de enero de 2017);[7] «En el Día Internacional de Conmemoración del Holocausto, reconocemos esta oscura mancha en la historia de la humanidad y prometemos no dejar que vuelva a suceder» (Donald Trump, 26 de enero de 2018).[8]

No hablo ahora de la previsibilidad retórica hasta cierto punto impuesta por el marco de celebración en el que se pronuncian estos discursos.[9] Tampoco es necesario preguntarse por la sinceridad de los propósitos que individualmente los animan, dado que en situaciones de este tipo es el lenguaje –el código, la norma estilística, la ritualidad social– el que habla a través de oradores ocasionales y, a fin de cuentas, efímeros. En cambio, lo que llama la atención es la impermeabilidad del sistema frente a las numerosas negaciones empíricas de su entimema básico: la memoria de la Shoah es un antídoto eficaz contra el racismo y la intolerancia (*para no olvidar = nunca más*).

«Algo no está bien… pero ¿qué?».[10] ¿Es posible que –como observó recientemente Henry Rousso– en una época en la que «todas las políticas públicas, por no hablar de todas las actividades cotidianas, están cada vez más sujetas a formas de evaluación o *benchmarking*», solo las políticas de la memoria estén exentas de este tipo de control? (Rousso, 2016: 24). ¿Por qué nos resulta tan difícil admitir que algo no ha funcionado?

No nos apresuremos a responder. Dada la complejidad del tema, las razones podrían ser diversas, y no se puede decir que los avances en la lucha contra el racismo sean necesariamente el único criterio para medir la *performance* de la memoria. La memoria de la Shoah (filtrada a través del punto de vista de las víctimas) ha llenado el vacío que, en el siglo pasado, dejó la crisis de las grandes utopías revolucionarias. Su éxito también se mide en relación con el poder mitopoiético que ciertamente ha demostrado poseer: la capacidad de establecerse como paradigma o esquema narrativo con el que cualquiera puede identificarse. De ahí que se adapte a una amplia gama de contextos en los que el grupo que mejor cuenta la historia de violencia que ha sufrido adquiere un excedente de credibilidad y legitimidad que puede gastar en la escena pública (Giglioli, 2014).

Respecto a las afirmaciones descaradamente sectarias de Meir Kahane (cuyo único criterio era: «¿Es bueno para los judíos?»), los usos contemporáneos de la memoria se combinan para crear una mezcla sin precedentes de universalismo y particularismo, según la cual todos deben compartir las especificidades de la experiencia de cada grupo en particular. No solo en un sentido histórico y, en la medida de lo posible, objetivo, ya que desde cualquier posición de la que se observen se reconoce que los hechos en discusión se desarrollaron más o menos de una determinada manera, y serán los tribunales internacionales u otros órganos designados los encargados de establecer la responsabilidad de los hechos, castigar a los culpables e indemnizar a las víctimas de una manera más o menos tangible, para que puedan subsanar la ruptura con el pasado y reconstituir su propia identidad de grupo entre los demás. (Por supuesto, estoy hablando en términos muy abstractos, casi ilusorios. En realidad, las cosas nunca son tan simples; ni los historiadores ni los jueces son inmunes a la ideología y no está tan claro que los llamados derechos universales lo sean en realidad).[11]

En este marco de referencia ideal, la historia y el derecho aspiran efectivamente a la universalidad, mientras que las

experiencias, las sensibilidades y los proyectos de cada grupo siguen siendo particulares. No es necesario saber cómo se sentían los esclavos encadenados para establecer que la trata de esclavos en el Atlántico fue uno de los peores crímenes imputables al mundo occidental.

Sin embargo, si el reconocimiento de la condición de víctima se convierte en un objetivo en sí mismo, más deseable por el impulso identitario que ofrece que por la restauración de un principio de equidad, entonces el proceso se vuelve más complejo. Cada grupo quiere transmitir a los demás la sensación casi física de las injusticias sufridas. La idea básica es que solo el conocimiento fenomenológico y subjetivo de una experiencia dolorosa garantiza la comprensión del hecho que la causó (y las posteriores afirmaciones de quienes la han vivido). No se trata simplemente de despertar un grado de empatía suficiente para permitir que las personas ajenas puedan colocarse en lo que John Rawls (1971) denominó la «posición original»: la condición abstracta de quienes, sin saber de antemano qué papel podría serles asignado en el guion de la historia, valoran las situaciones sobre la base del parámetro de la protección de los más débiles, pero sin penalizar desproporcionadamente a los que no lo son. La implicación emocional suscitada por las narrativas identitarias implica una orientación específica, un vínculo emocional, una sensibilidad particular hacia las necesidades del grupo victimizado, comparable a lo que se supone sienten quienes pertenecen al grupo mismo («Todos somos Ana Frank», o berlineses, o armenios, o neoyorquinos, o Charlie, o refugiados sirios…). Desde este punto de vista, «¿es bueno para los judíos?» *–o para cualquier otro grupo al que se le reconozca la condición de víctima–* es una pregunta que atañe a toda la humanidad.

Este es el problema. Mientras que el quid de todo discurso universal es *esto vale para todos*, la clave de todo discurso identitario es *solo yo he vivido esto*. Combinados, los dos conceptos producen un extraño hircocervo: *solo yo he vivido esto, así que vale para todos*. En otras palabras, precisamente porque mi experiencia (o la de mi grupo) es solo mía, precisamente porque solo yo tengo los derechos exclusivos

sobre mi (nuestra) memoria, las reivindicaciones particulares que presento sobre la base de esa experiencia y esa memoria deben ser universalmente aceptadas.

¿Hay alguna manera de transformar este aparente *non sequitur* en un argumento razonable? Si el reconocimiento al que aspira cada grupo se limitara al derecho a expresar de manera autónoma una identidad cultural (incluida su propia memoria), se podría apelar a un principio humboldtiano de igualdad cultural, «indispensable para la historia de la humanidad y el inventario de los recursos del planeta» (Balibar, 2016: 142), para ratificar una visión ecológica pluralista de la semiosfera (el medio cultural entendido como un todo). Cada comunidad tiene su propia memoria (o sus memorias; por ahora, pasemos por alto las aporías contenidas en este «universalismo de lo múltiple», que favorece las diferencias entre comunidades en detrimento de las que están dentro de los grupos). Cada recuerdo representa un nicho cultural, una forma de vida única e irrepetible que como tal debe preservarse del olvido y la destrucción (al igual que en la biosfera deben salvarse las especies en peligro de extinción). Es responsabilidad de todos salvaguardar la diversidad cultural de la semiosfera y la pluralidad de memorias que la componen.

No obstante, es mucho más lo que está en juego en los discursos actuales sobre la memoria. No se trata solo de afirmar que la expresión de las diversas identidades culturales es un derecho que debe ser preservado colectivamente, para que cada grupo pueda utilizarlo de forma independiente y justa, unos fomentando la memoria inuit, otros la bantú, etcétera. Aquí se dice que algunas memorias particulares tienen derecho a ser incorporadas a la memoria universal, a ese depósito de narrativas identitarias al que recurre la hipotética comunidad global para definir las condiciones indispensables de su existencia. De acuerdo con los criterios adoptados por el Registro de la Memoria del Mundo patrocinado por la UNESCO, a estas memorias seleccionadas se les reconoce un «significado universal excepcional».[12] Como la dieta mediterránea, los cantos polifónicos georgianos, las danzas folclóricas bretonas y el arte textil peruano, se consideran un patrimonio inmaterial

de la humanidad que debe protegerse (¿«by any means necessary»?) frente a «la amnesia colectiva, la negligencia y la destrucción intencionada y deliberada».

Un principio de prestación y selección de los más aptos se insinúa en el argumento ecológico. La vida de las culturas está constituida –y es posible– por una serie incesante de pérdidas, amnesias, negligencias y destrucciones deliberadas, de lo contrario se correría el riesgo de sobrecarga informativa que impediría que nuevas formas de vida arraigaran en un entorno repleto de vestigios del pasado (véase el argumento de Nietzsche [2006] sobre los riesgos de la memoria hipertrófica). ¿Por qué algunas memorias particulares son consideradas más merecedoras que otras de escapar a los mecanismos fisiológicos del olvido? En otras palabras, ¿qué es lo que debería inducir a la comunidad mundial a tomar medidas de peso para contrarrestar, solo en algunos casos, la acción erosiva del tiempo?

Por un lado, es el valor excepcional de la experiencia atestiguada por la memoria específica lo que la hace valiosa para el resto de la humanidad. La memoria de lo que ha hecho o le ha sucedido a la comunidad x debe ser trasplantada en la memoria global en virtud del enriquecimiento que introduce en el abanico de posibilidades existenciales que abre, del brote de conciencia que produce, de la capacidad de ir más allá de los límites de lo que se puede esperar del género humano. Grandes hazañas, inventos y gestas heroicas, pero también ejemplos negativos –guerras, epidemias y otras catástrofes– que sirven de advertencia sobre acontecimientos que, en circunstancias particulares, pueden perturbar o destruir la vida cotidiana de una comunidad. Cuanto más inusuales, extraños, oscuros o desviados de una norma hipotética parezcan los hechos relatados, más posibilidad tienen de ser incluidos en el catálogo de memorias que debe conservarse a escala planetaria como en una especie de *Wunderkammer* de la historia.

Por otro lado, sin embargo, la naturaleza ejemplar de estas experiencias depende de sus posibilidades de generalización. Para alcanzar el estatus de patrimonio

inmaterial de la humanidad, una memoria particular debe hablar al corazón de *everyman*, interpelarlo como organismo sensible, activar sus neuronas espejo (por así decirlo). Como se ha mencionado con anterioridad, la retórica actual de la memoria insiste fuertemente en la necesidad de identificarse con las experiencias ajenas, siendo la empatía el único elemento compartido que cuenta. Tanto es así que los museos y los lugares del trauma se esfuerzan por encontrar nuevas técnicas interactivas para involucrar a los visitantes de una manera activa en las historias que se exponen. Obviamente, desde este punto de vista, las diferencias culturales suponen un obstáculo, a menos que concluyamos que todas las personas son iguales en cualquier parte del mundo y que, con el debido respeto a Humboldt y Sapir-Whorf, las experiencias de un guerrero hopi o una campesina francesa del siglo XVIII son inmediatamente accesibles a todo ser humano sensible de cualquier época y cualquier lugar. Reducidas a accesorios escénicos, las especificidades históricas, lingüísticas, políticas (etcétera) de las situaciones narradas sirven, principalmente, para resaltar un núcleo de experiencias comunes supuestamente intuitivas y primordiales. Por tanto, en la carrera por el reconocimiento universal, tienen ventaja aquellas memorias que se traducen más fácilmente al lenguaje universal de las emociones primarias.

¿Una memoria para Europa?

Algunas memorias son más particulares que otras. Algunas son más fáciles de generalizar que otras. Es poco probable que las más particulares sean también las más generalizables; pero la memoria que más que ninguna otra parece reunir estos atributos opuestos es la de la Shoah, excepcional por su objetiva enormidad histórica, universal –o transcultural– por las emociones que despierta, empezando por el sufrimiento, quizá la más ineludible de todas las experiencias humanas. Y no solo eso: el exterminio programado de los judíos de Europa y otras minorías perseguidas durante la Segunda Guerra Mundial también es transcultural en relación con la procedencia múltiple de sus

protagonistas, víctimas y verdugos, así como de todos aquellos que, en alguna medida, y con diversos grados de responsabilidad, participaron en la perpetración del genocidio.

Toda Europa contribuyó a este proceso. Algunos lo hicieron con acciones directas, otros de manera más indirecta; algunos explotando la debilidad de sus semejantes, otros poniéndose del lado de los más fuertes debido a un instinto infalible de supervivencia; algunos espoleados por la propaganda racista (que en ese momento no solo se limitaba a los países del Eje), otros priorizando su propio egoísmo mientras a sus vecinos se les negaba el derecho a existir. Desde este punto de vista, ¿tiene sentido considerar la memoria de la violencia racista como la imagen en la que reflejarse colectivamente, cada uno a través del filtro de su propia historia nacional, pero todos unidos por la conciencia del colapso político y moral de todo el continente, conciencia indispensable para su reconstrucción radical? Sin duda, tendría sentido si el impulso predominante en la Europa de posguerra hubiera sido un esfuerzo conjunto para comprender cómo se pudo llegar hasta ahí, reconocerse en la historia para ganarse el derecho a repudiarla, abrir los archivos o desacreditar ciertos mitos familiares («Tu abuelo era fascista pero no denunció a la vecina que estaba escondiendo a una pareja judía». «Bueno, entonces vale»)[13] y, si es necesario, crear una fractura definitiva entre las generaciones. Y luego reconocer que, si bien no faltan en las historias de cada país –en algunas más que en otras– episodios heroicos y movimientos de resistencia dignos de ser recordados (como prueba de que incluso entonces existían algunas alternativas), no se puede dar ni mucho menos por sentado que la Europa actual sea una digna heredera de esas valientes decisiones.

Hay al menos dos puntos problemáticos. El primero se refiere a la reconstrucción de memorias nacionales específicas, cada una con sus ambivalencias y zonas grises, así como con sus picos de infamia y de grandeza. El segundo tiene que ver con la fundación de una metamemoria europea, una memoria cosmopolita (Levy y Sznaider, 2002: 87-106)[14] en la que cada memoria nacional puede insertarse

sin fricciones excesivas entre las demás.

Empecemos por el primero. Construir un autonarrativa nacional es ya una empresa complicada que, en algunos casos (como el italiano), nunca se completó del todo, y tal vez ni siquiera fuera factible. En una entrevista al *Corriere della Sera* el 26 de noviembre de 2010, el historiador Claudio Pavone comentó: «En cuanto a la memoria común, es un concepto desprovisto de sentido. No hay nada más subjetivo que la memoria: un expartisano y un veterano de la RSI[15] nunca podrán tener la misma visión del pasado». Hacer prevalecer un punto de vista sobre otro significa tener en cuenta el carácter estratégico de la llamada memoria colectiva, que servía a los intereses y sensibilidades de quienes detentaban en aquel momento el *soft power*. Por ejemplo, se puede establecer que, en relación con lo que se esperaba de la Italia de posguerra, la memoria partisana tenía más motivos para ser valorada que la de los partidarios de la República de Saló. Fue una decisión política legítima, porque así es como funcionan las historias fundacionales, aunque no estuvo exenta de riesgos, empezando por los resentimientos que presumiblemente suscitó en aquellos que, habiendo sido empujados a los márgenes de la narrativa dominante, no lograron identificarse con las experiencias de sus antiguos enemigos ni aun queriendo. Los focos de latencia en los que se acumulan las memorias olvidadas siempre están disponibles para su modificación posterior en caso de que el poder cambie de manos (como sucedió en Italia durante los años de Berlusconi), por lo que, más allá de las proclamas conciliadoras, la memoria nacional es un factor cultural que divide tanto como cohesiona.

Es aún más laborioso construir un marco transcultural capaz de acomodar el conjunto de memorias nacionales y, al mismo tiempo, superarlas de forma armoniosa con miras a configurar una nueva identidad europea más inclusiva (el segundo punto problemático). Este es el objetivo de numerosos organismos internacionales encargados de difundir e institucionalizar la memoria del Holocausto en todos los países de la Unión Europea y más allá: el Parlamento Europeo, la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA), el Consejo Europeo, la

Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE), la Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (OIDDH)… Además de veintiséis de los veintisiete Estados miembros de la UE (con la curiosa deserción de Malta),[16] los otros países del viejo continente que, a instancias de las instituciones intergubernamentales, «celebran» el Día de la Conmemoración son Albania, Noruega, Suiza, Liechtenstein, el Principado de Mónaco, Moldavia, Ucrania, Macedonia, Serbia y Bosnia-Herzegovina. En vista del número de países participantes, se podría decir que se trata de un gran éxito político, pero no podemos dejar de preguntarnos en qué se basa este consenso prácticamente unánime.

Hoy estamos acostumbrados a considerar la memoria del exterminio como un hito en la conciencia europea; tan acostumbrados, de hecho, que nos sorprendemos cuando alguien nos recuerda que la «europeización del Holocausto» es una cuestión bastante reciente (Kucia, 2015). El proceso se inició en los años noventa, poco después de la caída del Muro de Berlín, cuando los antiguos países comunistas entraron en el área de influencia de la OTAN y solicitaron su admisión en la UE. Hasta entonces, reacios a conmemorar el genocidio judío –aunque las fases más intensas tuvieron lugar en los territorios de Europa del Este ocupados por los nazis–, los Estados que aspiraban al reconocimiento occidental se enfrentaban a una doble tarea. Por un lado, tuvieron que desarrollar apresuradamente su propia memoria específica del Holocausto, en algunos casos muy difícil de insertar en la narrativa nacional debido a la censura y la represión que en las décadas anteriores habían corrido un velo sobre los episodios de antisemitismo autóctono (piénsese en los pogromos y el saqueo de propiedades judías en Polonia y otros países de Europa del Este),[17] mientras que los recuerdos traumáticos de las persecuciones sufridas a manos de los nazis primero, y de los soviéticos después, tuvieron que ser revividos y procesados públicamente. Por otro lado, tuvieron que aceptar los formatos de la memoria europea (filtrados en gran parte a través de los productos de la industria cultural estadounidense), centrada enteramente en el sufrimiento de

los judíos, la maldad de los nazis y la miseria moral de los *bystanders*, es decir, de quienes presenciaron las masacres y se mantuvieron al margen sin ayudar a las víctimas, o incluso colaboraron con los verdugos para su propio y sórdido interés. ¿Cómo podían imaginarse como víctimas de los crímenes nazis y la opresión soviética (siendo esta última la herida más reciente y dolorosa) y, al mismo tiempo, no solo reconocer la primacía del sufrimiento judío sobre el suyo propio, sino también admitir haber contribuido hasta cierto punto a ocasionarlo?

En los países más afectados por esas contradicciones –Polonia, Ucrania, Lituania, Hungría, Rumanía, Moldavia…–, la construcción de memorias nacionales compatibles con los requisitos europeos encontró una resistencia considerable. Esto puede verse, por ejemplo, en la polémica que estalló en Polonia en 2012 con motivo del estreno de *Pokłosie* (*El secreto de la aldea*), una película inspirada libremente en el pogromo de Jedwabne;[18] en la acusación lanzada contra el historiador Jan Tomasz Gross en 2016 por el gobierno de Andrzej Duda, que lo culpaba de haber dañado la reputación de la nación al escribir en un artículo para *Die Welt*[19] que «los polacos, orgullosos y con razón de su resistencia a la agresión nazi, mataron en realidad a más judíos que alemanes durante la guerra…»;[20] en la ley sobre el Holocausto aprobada por el Parlamento polaco en enero de 2018 que establecía una pena máxima de tres años de prisión para cualquier persona, polaca o extranjera, que acusara a Polonia de complicidad con los crímenes nazis o se refiriera a los campos de exterminio nazis como polacos;[21] y en la campaña de odio cada vez más persistente fomentada por ultranacionalistas partidarios del Gobierno contra la dirección del museo de Auschwitz, a la que acusaban de promover «narrativas extranjeras» en detrimento de la reputación del país…[22]

Estos estallidos de chovinismo xenófobo, ¿fueron tal vez el precio del «billete de entrada en Europa»[23] que Polonia adquirió en 2004, cuando el entonces presidente, Aleksander Kwasniewski, reconoció oficialmente los sufrimientos de los judíos polacos en tiempo de guerra, incluido el daño infligido por sus compatriotas? ¿O habrían surgido de todos

modos y, en ese caso, fueron las instituciones intergubernamentales las que se llevaron todo el mérito de haber abierto una caja de Pandora y haber apoyado a esa parte de la ciudadanía que estaba dispuesta a pasar página? No hay necesidad de decidir: ambas explicaciones podrían ser ciertas. El hecho es que la fusión de memorias locales y globales defendida por los estrategas del cosmopolitismo europeo ha sido y es mucho menos pacífica de lo previsto.[24]

El razonamiento era simple, demasiado simple. Dado que, como han destacado psicólogos y científicos sociales, la identidad es una construcción narrativa, y dado que las denominadas identidades nacionales son también el resultado de procesos de *storytelling* planificados que seleccionan, conforman y recombinan las memorias locales, ¿por qué no actuar de forma concertada para «romper el contenedor» de las memorias nacionales y difundir, utilizando las herramientas principales de la comunicación global, una narrativa lo suficientemente abstracta y desterritorializada para combinar las partes más valiosas de una Europa en busca de una identidad? Una Europa como paladín de los derechos humanos que, en la línea del sueño americano, debería haber sido multiétnica, tolerante y acogedora, aunque quizá un poco farisaica, como la imaginaron Jürgen Habermas, Ulrich Beck (Beck y Grande, 2004), Timothy Garton Ash (2004) y otros muchos de los habituales de los *think tanks* progresistas de las décadas de 1990 y 2000.

Lo que no se había previsto era, entre otras cosas, la extrema adaptabilidad de la narrativa del Holocausto a los usos que varios países elegirían hacer de ella, de acuerdo con sus autonarrativas específicas: celebrar la nación que surgía de las cenizas (Israel), disociarse de las peores fases del exterminio (Italia y Francia), ensalzar su papel como libertadores (Gran Bretaña), mantener la fórmula vacía de *víctimas versus verdugos* mientras se modificaba su esencia (los diversos países excomunistas se atribuían ahora el lugar de las víctimas)… *A posteriori*, es legítimo preguntarse lo realista que podía ser la idea de una identidad transnacional basada íntegramente en la autocrítica.

Pantallas y apropiaciones

Existen dos formas en las que una comunidad nacional puede adaptar la memoria cosmopolita a sus necesidades específicas. Puede insistir en la rememoración de los crímenes nazis para encubrir el recuerdo de otros crímenes en los que está implicada o de los que es culpable, o puede apropiarse de las categorías y el léxico del exterminio para contar sus propias tribulaciones históricas desde el punto de vista de la victimización sufrida. En ambos casos, la memoria retoma el camino de la autoabsolución, la amnesia oportunista y la autocelebración. Lejos de cumplir una función crítica, la conmemoración arraiga la comunidad a sus mitos fundacionales, perpetuando las distorsiones hasta que desencadenan mecanismos de autoconfirmación. Los estereotipos se vuelven reales cuando las personas actúan como si lo fueran.

Las guerras en la antigua Yugoslavia son el ejemplo clásico.[25] Los conflictos dramáticamente reales que devastaron el país entre 1991 y 1999 fueron catalizados por una violencia simbólica filtrada a través del marco familiar del Holocausto. Todas las partes implicadas (serbios, croatas, musulmanes bosnios, albanokosovares) intentaron imponer a los demás su propia interpretación de los acontecimientos pasados y presentes, atribuyéndose cada una de ellas el papel de víctimas del mal absoluto.

Desde un punto de vista histórico, algunas de estas representaciones no eran del todo infundadas. Es bien sabido, por ejemplo, que durante los años de la ocupación nazi los ustachas croatas, respaldados por Hitler y Mussolini, exterminaron a cientos de miles de serbios ortodoxos en los campos de concentración que gestionaban directamente, comenzando por el infame campo de Jasenovac, en el que perdieron la vida aproximadamente cincuenta mil serbios (junto con treinta o cuarenta mil judíos y romaníes), mientras que en Kosovo algunos fascistas albaneses colaboraron primero con los italianos y luego con los alemanes en la persecución de las minorías no albanesas (predominantemente serbios).[26] Al menos en parte, estos hechos apoyaron la autopercepción de los serbios como

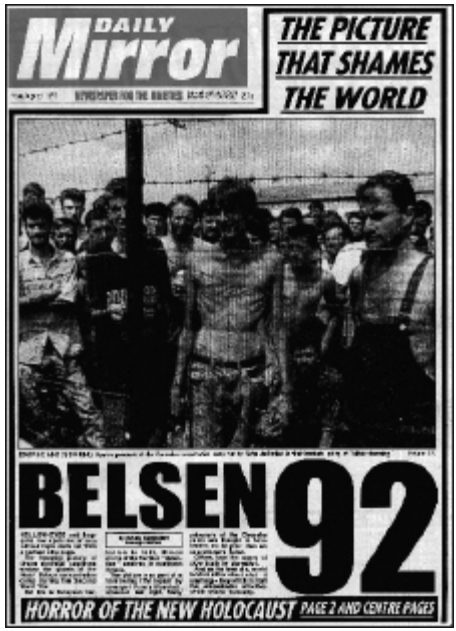
víctimas del nazismo al mismo nivel que los judíos: una representación generalizada que el régimen de Slobodan Miloševic no dudó en explotar en clave martirológica durante la crisis de los Balcanes, y que aparentemente se ha reactivado en la Serbia actual como una pantalla de la memoria (o recuerdo encubridor) con la que eludir el debate sobre las responsabilidades serbias en las guerras de los años noventa (David, 2013: 64-88).

Si consideramos los lazos históricos que unen a los ustachas con la Alemania nazi, el paralelismo trazado entre croatas y judíos, o más bien entre serbios y nazis, establecido por los partidarios de la secesión de Croacia en 1991, es menos plausible. Más aún si tenemos en cuenta que, en un libro de 1988, el futuro presidente croata, Franjo Tuđman, había negado las responsabilidades de los ustachas durante la Segunda Guerra Mundial, había reducido drásticamente el número de víctimas del nazismo y, ya de paso, había definido a Israel como un Estado judeo-nazi (Tuđman, 1989).[27] Sin embargo, a través de los medios de comunicación bajo su control, también Tuđman recurrió al léxico del exterminio para dramatizar la condición de una Croacia oprimida por el Gobierno central de Belgrado, acusado de ser el último de los perpetradores de un proyecto multisecular de limpieza étnica que, en sus ambiciones expansionistas, no tenía nada que envidiar al de la Alemania nazi (MacDonald, 2003). La facilidad con la que la propaganda croata, que reflejaba la de Serbia, planteó sus reclamaciones territoriales en una mezcolanza de argumentos históricos, temas bíblicos (la independencia de Croacia comparada con la huida de Egipto) y fragmentos de la mitología nacional hubiese podido preocupar a la opinión pública mundial, insegura en ese momento de cómo interpretar los hechos, de no ser por la rapidez con la que el Vaticano y Alemania se alinearon a favor de la independencia croata en nombre de sus raíces católicas comunes, reconociendo efectivamente a la nueva Croacia, no por respeto a la memoria de la Shoah, sino a pesar de ella.

Por lo tanto, en esa primera oleada de enfrentamientos, la memoria no jugó un papel significativo en el *framing* de los hechos por parte de la prensa internacional. Vistos desde el

exterior, los respectivos esfuerzos propagandísticos se neutralizaron entre sí en cierta medida y, en los primeros meses, la crisis de los Balcanes fue catalogada como una masacre interétnica incomprensible, desencadenada por odios atávicos igualmente indescifrables o por (interpretación alternativa) la legítima voluntad de los pueblos más afines a los valores occidentales de emanciparse del yugo del antiguo Estado comunista.

Sin embargo, la identificación entre serbios y nazis se abrió paso cuando estalló la guerra en Bosnia-Herzegovina, que culminó con el asedio de Sarajevo, la expulsión forzosa de decenas de miles de mujeres, niños y ancianos, y la masacre de Srebrenica (más de ocho mil hombres y niños musulmanes asesinados por el ejército serbio-bosnio de Ratko Mladić) en el verano de 1995. En la primavera de 1992 empezaron a circular en Europa y Estados Unidos reportajes sobre los centros de detención de los bosnios musulmanes que mostraban imágenes de prisioneros esqueléticos tras las alambradas. El más famoso es el que se publicó en el *Daily Mirror* el 7 de agosto de 1992 con el título «Belsen 92» y el subtítulo «Horror of the New Holocaust». La fotografía que lo ilustraba fue utilizada también por la revista *Time* en su portada del 17 de agosto con el titular «Must It Go On?» (Campbell, 2002).



Portada del *Daily Mirror* del 7 de agosto de 1992 con el titular «Belsen 92». *Fuente*: Mirrorpix.

Es difícil escapar al poder evocador de esta y otras imágenes similares, la mayoría de las cuales aluden directamente al imaginario de los campos de concentración (de ahí la insistencia en el detalle de las vallas metálicas como sinécdoque de los campos). Finalmente, quedó claro cómo se había contado la historia. Los roles de agresores y agredidos fueron asignados de manera irrefutable: las personas que actúan como Hitler dejan automáticamente de tener razón.

Muy pocos intelectuales expresaron dudas, no tanto sobre las responsabilidades serbias y la gravedad de las masacres (sobre las que había poco que discutir), como sobre la injerencia de los medios de comunicación y el tabú discursivo que la alusión constante al Holocausto estaba sembrando en las conciencias occidentales (Handke, 1996). La mayoría de los comentaristas se adhirieron, en cambio, a la metáfora periodística, y algunos encontraron la confirmación de su valor literal en la campaña de limpieza

étnica que las milicias serbias lanzaron contra los musulmanes (en 1992 Bernard-Henri Lévy fue a Bosnia para rodar un documental, presentado en el festival de Berlín, en el que comparó Sarajevo con el gueto de Varsovia), mientras otros describieron Serbia como una «reencarnación balcánica del Reich» (Guidi, 1993: 26). Y quien osara contar *también* historias en las que los serbios resultaran ser las víctimas –como hizo la periodista italiana Milena Gabanelli en un informe para el programa *Mixer* en diciembre de 1991 (Guidi, 1993: 123-135), o Peter Handke en el relato de su viaje por Serbia en 1995– se exponía a la infame acusación de colaborar con el mal absoluto.

La relación entre el Holocausto y las guerras yugoslavas, trazada exhaustivamente por los medios de comunicación occidentales durante 1992, fue respaldada definitivamente por Elie Wiesel en su discurso de inauguración del museo estadounidense conmemorativo del Holocausto, el Museo del Holocausto, de Washington, el 22 de abril de 1993. En presencia de Bill Clinton, Chaim Herzog (el entonces presidente de Israel), Carlo Azeglio Ciampi y otros líderes mundiales (incluido Franjo Tuđman),[28] que se habían reunido en el nuevo templo de la memoria en Estados Unidos, el testigo vivo más autorizado de la Shoah abrazaba la pedagogía inclusiva del museo según la cual el Holocausto debía ser considerado un evento «único en relación con el pasado, [pero] universal para el futuro» (Levy y Sznaider, 2002: 96). Hasta entonces, solo había habido un genocidio (o quizá dos, si se admitía el precedente armenio), pero ahora iba a haber otro. «Como judío, digo que debemos hacer algo para detener el derramamiento de sangre en este país [Bosnia]. La gente lucha y los niños mueren. ¿Por qué? Hay que hacer algo, lo que sea».[29] El mensaje de Wiesel era inequívoco. Todos somos potencialmente víctimas, verdugos, *bystanders* o los justos entre las naciones. Depende de cada uno de nosotros elegir, cada vez, qué papel vamos a desempeñar. Con esta conciencia, los visitantes del museo de Washington eran invitados (y lo siguen siendo) a asimilar la lección principal, válida en todas las épocas y lugares: «que todos somos responsables y que la indiferencia es un pecado y un castigo; […] que cuando la gente sufre, no podemos

permanecer indiferentes».[30]

La lección fue rápidamente recogida en diciembre de ese mismo año por Steven Spielberg, cuando estrenó *La lista de Schindler*, una película que se erigía como una parábola ejemplar sobre la ética de la acción y el valor de la responsabilidad individual en situaciones de emergencia humanitaria (las referencias a la crisis de Bosnia fueron explícitas en las entrevistas). No era la primera vez en que la industria cultural estadounidense trataba la Shoah, adaptando la historia a la gramática del gran cine de Hollywood (operación que varios críticos del otro lado del Atlántico consideraron una apropiación cultural indebida, la llamada «americanización del Holocausto», respecto a la cual la «europeización» más reciente, bien vista, no era más que un derivado exangüe y tardío). Tampoco era la primera vez que la pregunta implícita en todas las películas estadounidenses sobre el tema –«Y tú, ¿qué habrías hecho en su lugar?»– producía un cortocircuito en la actualidad del momento (por ejemplo, la película *Judgment at Nuremberg* –doblada al castellano con el título *¿Vencedores o vencidos?*–, estrenada en 1961 durante el juicio de Eichmann en Jerusalén, había planteado cuestiones similares). La novedad era otra. Nunca antes había existido un consenso tan generalizado y acreditado sobre la legitimidad de una comparación directa entre una guerra en curso y la Shoah. Con la aprobación conjunta de Wiesel, el Museo del Holocausto y Spielberg, fue posible establecer correlaciones con el Holocausto sin incurrir en acusaciones de trivialización flagrante. Es más, no hacerlas en este caso equivalía a elegir el papel de *bystanders*, tan culpables de no ofrecer ayuda como los signatarios de los desastrosos acuerdos de Múnich de 1938. La comunidad internacional había sido advertida: los ojos de la memoria se posaban en ella. Coincidencia o no, en las semanas inmediatamente posteriores (a principios de mayo de 1993, según la reconstrucción del periodista italiano Marco Guidi), se produjo un «giro extraño» en la prensa de casi todos los países occidentales, que comenzó a mostrar un interés sin precedentes por el destino de la martirizada Bosnia (Guidi, 1993: 100-101).

El compromiso conjunto de los principales custodios de la memoria en Estados Unidos y sus homólogos europeos (Bernard-Henry Lévy, Bernard Kouchner, Alain Finkielkraut y otros intelectuales comprometidos, en su mayoría franceses, involucrados en el frente humanitario) (Ragaru, 2013: 498-521), agudizó la percepción generalizada de una emergencia que debía resolverse «by any means necessary». Sin embargo, esa percepción no fue recibida y traducida en una acción militar inmediata por parte de las diplomacias occidentales, como lo demuestran los infructuosos debates a favor y en contra de la intervención que durante otros dos años llenaron las páginas de los periódicos, y como lo demuestra sobre todo la ambigua neutralidad de los cascos azules de la UNPROFOR (Fuerza de Protección de las Naciones Unidas) con motivo de la masacre de Srebrenica. Muchos vieron la impotencia de Occidente como una nueva presentificación del trauma, tanto más devastadora por cuanto había sido temida, prevista, y tal vez incluso alentada involuntariamente por la continua evocación del trauma original. La comparación con el Holocausto no solo no ayudó a la opinión pública a comprender la complejidad de la situación, sino que tampoco persuadió a los gobiernos de que impidieran las masacres. A la hora de la verdad, el primer intento real de aplicar el precepto *nunca más* a la política internacional resultó ser un fracaso estrepitoso.

LOS GUARDIANES DE LA MEMORIA

Al entrevistador que le pidió que explicara su apoyo incondicional a la causa croata a pesar del destino similar reservado a judíos y serbios durante los años del colaboracionismo ustacha, Alain Finkielkraut, en 1992, le respondió que –«precisamente porque era judío»– sentía que su deber era negar a los serbios, los nuevos verdugos, su bendición como «guardián de los muertos». Vale la pena citar todo el pasaje porque contiene el quid del concepto que da título a este libro: los guardianes de la memoria.

> Si yo no fuera judío, tal vez no hubiera puesto el fervor y la insistencia que ha notado en mi defensa de Croacia. Pero […] me parecía indispensable negar la bendición de la memoria

> judía a la Serbia conquistadora y evitar el reclutamiento de los muertos –de los que siento que soy el guardián– por parte de los responsables de la limpieza étnica en la actualidad (Finkielkraut, 1992: 51-53).

Estas pocas líneas revelan dos características esenciales del concepto en cuestión. Los guardianes: *a*) reclaman el derecho/deber de hablar en nombre de los muertos; *b*) sobre la base de este derecho, también tienen la capacidad de establecer quién puede invocar la memoria de los muertos en apoyo de su propia causa. Se pueden extraer otras inferencias de las palabras de Finkielkraut: *c*) el estatus de guardián tiene que ver con una relación de descendencia directa con las víctimas (pero no solo esto, para ser justos: Finkielkraut también se ganó el título en la materia, al escribir un buen e importante libro sobre el negacionismo, *L'Avenir d'une négation* [1982]); *d*) cada grupo puede disponer de sus muertos como mejor le parezca. «Los judíos, israelíes y sionistas tienen el derecho moral de hablar del Holocausto como y cuando quieran», escribió Elhanan Yakira (2010: 124), profesor de filosofía en Jerusalén. «¡Esos dientes [los dientes de oro extraídos de los cadáveres por los nazis en los campos] son nuestros!», repitió Mordecai Midler, cazador de nazis ficticio en la película de Paolo Sorrentino *Un lugar donde quedarse* (2011). Disponer libremente de los propios muertos incluye, evidentemente, la capacidad de prestarlos –discúlpese lo irrespetuoso de la expresión, pero no he empezado yo– a otros colectivos según criterios que no pueden ser cuestionados desde fuera.

En torno a la memoria del gran trauma se erige una barrera defensiva para mantener alejados a usurpadores y saboteadores, banalizadores y negacionistas. Este es el dispositivo de sacralización que, en la entrevista con Finkielkraut, se manifiesta a través de la palabra reveladora *bendición*. Implícito en el término está el papel de Finkielkraut como un individuo especial, facultado para otorgar o negar el acceso a otros al área consagrada de la memoria protegida, aquella en la que se puede escuchar la voz benéfica de los muertos. Ser admitido es un privilegio al que muchos aspiran, pero pocos merecen. De ahí la función de contención de los guardianes, encargados de controlar el

acceso a las áreas sensibles de la memoria, proteger su patrimonio simbólico de incursiones indeseadas y, para quienes hayan superado la prueba de ingreso, velar por el cumplimiento de los procedimientos participativos y las normas de conducta adecuadas.

El papel de centinelas o filtros discursivos parecería presuponer un acuerdo, dentro de la comunidad que representan los guardianes, sobre los criterios por los cuales un sujeto externo puede o no *cruzar el umbral del santuario*. En algunos casos, la expresión debe tomarse literalmente. Consideremos, por ejemplo, la famosa visita de Yasser Arafat a Washington en enero de 1998, cuando, tras la presión de algunos miembros de la comunidad judía estadounidense, al líder palestino se le negó el acceso al Museo del Holocausto con el argumento de que era «una encarnación de Hitler». En este caso se puede ver cómo una prohibición sacralizante (la prohibición de traspasar el umbral del museo para evitar profanaciones inadmisibles) en algunos casos puede resultar en una comparación banalizadora. Pero el caso de Arafat también demuestra cómo, en efecto, no siempre se logra un consenso unánime, dentro del grupo representado, en cuanto a los requisitos de admisión al lugar consagrado. Con su decisión, el director del museo, Walter Reich (que en esa ocasión ejercía las funciones de vigilante de seguridad), desató la polémica dentro de la comunidad judía estadounidense, que solicitó y obtuvo su destitución.

Un incidente similar se había evitado por poco el día de la inauguración del museo (22 de abril de 1993), cuando Elie Wiesel, no sin buenas razones, protestó por la presencia de Tuđman entre los jefes de Estado a los que estaba a punto de dirigirse. En esa circunstancia, sin embargo, prevalecieron otros criterios y, a pesar de ser el más autorizado de todos los guardianes, a Wiesel no le quedó más que apartar ostentosamente la mirada del presidente croata mientras se dirigía al escenario.[31] Esta situación nos permite entender que los guardianes actúan como representantes no tanto de los muertos como de los vivos, que son los que pueden retirarles ese poder cuando lo consideren oportuno.

Hasta ahora nos hemos ocupado de la función defensiva de los guardianes. Pero, además de mantener alejados a los

indeseables, autorizar las comparaciones pertinentes y sancionar la inadmisibilidad de todos los demás usos instrumentales de la memoria, entre sus tareas también se encuentra la producción y propagación de recuerdos que la comunidad de la que se sienten portavoces considera importantes. No se trata de resguardar la memoria de las miradas indiscretas, sino de promover su transmisión, visibilidad pública y difusión en el exterior.

La ambivalencia del rol ya está inscrita en el par de términos, *guardián/ custodio*, que la lengua italiana utiliza para referirse a estos *gatekeepers* de la memoria. Para salvaguardar algo, hay que apartarlo de la mirada de la mayoría (se guarda un secreto, una reliquia, una conciencia). La custodia, en cambio, presupone la exposición del objeto (un puente, una estación, un cuadro, la reina) que podría ser secuestrado, manipulado o dañado, pero cuya dimensión pública se da por sentada, y del que se espera además una utilización abierta y compartida.[32] De hecho, el uso lingüístico tiende a confundir las dos palabras, atribuyendo indistintamente los diferentes significados a una u otra: comúnmente hablamos del guardián de una prisión y del custodio de un museo, cuando, en términos estrictos, debería ser al revés. Lo que importa, a efectos del discurso planteado, es saber reconocer los diferentes matices que confluyen en el concepto.

Por ejemplo, cuando se lanzó la iniciativa de los trenes de la memoria que el Sindicato de Pensionistas Italianos CGIL promueve cada año para los escolares italianos, y el historiador Carlo Greppi definió a los organizadores como «guardianes de la memoria», la ocasión remitía al segundo aspecto, el abierto, centrífugo y divulgativo.[33] Lo mismo ocurría con el título *I Guardiani della memoria* con el que la RAI Scuola, en colaboración con el Ministerio de Educación, Universidades e Investigación italiano, presentó en 2018 un especial sobre esos mismos viajes,[34] mientras que el proyecto «Forgetting Auschwitz / Remembering Auschwitz», del que hablaremos más adelante, invita a los usuarios a «convertirse en guardianes de la memoria de Nedo Fiano», leyendo en voz alta la autobiografía de este testigo clave de la Shoah en Italia. La ciudad de Brescia también se autodenomina

«guardiana» debido a la colocación de *stolpersteine*, las piedras de la memoria, para recordar a las víctimas locales del nazi-fascismo,[35] lo que demuestra que en tales casos el guardián o custodio es un operario cultural pero también un mensajero, un repetidor que debe su autoridad a alguna relación de contigüidad física con las víctimas o con los lugares del trauma («casi todos nuestros alumnos han estado en Auschwitz», se regocijaba el director de una escuela que visité hace poco, sin percatarse de la contradicción).

El mecanismo de la promoción conmemorativa es el de la transmisión directa que se establece entre generaciones dentro de una familia o grupo cohesionado. A través de los relatos autobiográficos y la coexistencia, la antorcha de la memoria pasa de mano en mano, y quienes la reciben se convierten temporalmente en sus custodios. De ahí la centralidad de los testimonios, ya sean directos o indirectos, entendidos como vectores del conocimiento compartido: un conocimiento auténtico, inmediato, local, «ecológico», tanto más creíble cuanto más se filtra a través de la subjetividad de la experiencia física, según esa valoración pública del ámbito privado que hemos mencionado anteriormente.

(Por cierto, esta valorización también tiene algo que ver con el éxito historiográfico, a partir de los años setenta, de la llamada historia oral, a partir de la prioridad dada a las vivencias emocionales, las memorias sumergidas, la vida cotidiana y el folclore, en contraposición a la dimensión racional del conocimiento histórico, más estrechamente relacionada con la interpretación «objetiva» de los archivos escritos y los documentos oficiales. Pero nos centraremos en ello más adelante).

En el caso de las memorias traumáticas, comenzando por la de la Shoah, los guardianes asumen el papel de testigos de segundo grado (testigos de testigos), prótesis comunicativas de los exdeportados, desde que iniciaron su meritoria labor de difundir conocimientos de primera mano sobre la vida y la muerte en los campos de concentración. Entiéndase bien este punto: las críticas que siguen no conciernen en modo alguno al compromiso cívico de los supervivientes que, en las últimas décadas, han prodigado energía, sensibilidad e inteligencia al compartir públicamente sus experiencias de

deportación. Lo mismo vale para el trabajo realizado por muchos buenos profesores, escritores, cineastas y directores de museos, unidos por la intención de acercar la historia a las generaciones más jóvenes. Las críticas se refieren, en cambio, a la desproporcionada inversión simbólica que el culto a la memoria carga sobre los hombros de los testigos y, especialmente, de aquellos que actúan en su nombre.

Dado que a las víctimas que sobrevivieron a los campos de concentración se les ha otorgado una función ejemplar sin precedentes por parte de una cultura cada vez más inclinada a reconocer la memoria de la Shoah como su centro de gravedad moral, los testigos se han encontrado llevando a cabo una tarea que va más allá de la transferencia normal de conocimientos que asegura la continuidad de cualquier cultura. Esto lo revelan con cierta vergüenza los historiadores que suelen hablar junto a los testigos en las conmemoraciones oficiales, señalando que se sienten incapaces de corregir públicamente cualquier error fáctico, presumiblemente debido a lapsos de memoria, recuerdos falsos, interferencias culturales, etcétera. Aquí no habría nada de extraño *per se* –así funciona la memoria humana–, si no fuera por la tendencia generalizada a privilegiar el punto de vista de los que «estuvieron allí» sobre el de quienes han reconstruido la dinámica de los hechos a partir de un examen de las pruebas documentales (incluidos los testimonios).

Con algunas excepciones, los propios testigos tienen cuidado de no reclamar este tipo de privilegio. Por lo general, se esfuerzan por enfatizar la subjetividad y, por lo tanto, la parcialidad y la falibilidad potencial de sus propios recuerdos.

> La mayor parte de los testigos, de la defensa y de la acusación han desaparecido ya. Los que quedan y todavía están dispuestos a dar testimonio (superando sus remordimientos o sus heridas) tienen recuerdos cada vez más borrosos y distorsionados. Con frecuencia, sin darse ellos mismos cuenta, están influidos por noticias de las que se han enterado más tarde, por lecturas o relatos ajenos.

Así lo señaló Primo Levi, como siempre muy equilibrado,

en *Los hundidos y los salvados* (2011: 17). De ello inferimos que no fueron los supervivientes los que se definieron a sí mismos como custodios o guardianes de la memoria; fueron otros, fuimos nosotros. Nosotros los hemos convertido en ídolos.

En muchos discursos, los testigos adquieren connotaciones casi oraculares, cuando, por un lado, son elegidos como fuentes indiscutibles de conocimiento histórico (solo los testigos saben cómo fueron realmente las cosas) o, por otro, como modelos insuperables de la razón práctica (solo ellos saben lo que se debe hacer para que lo que les ha ocurrido no le ocurra a nadie más). «Escuchar el testimonio de los supervivientes infunde un mensaje de esperanza y aliento para no rendirse nunca en la vida y es una lección muy útil para todos aquellos jóvenes que hoy se desaniman ante el primer fracaso, que se rinden ante la primera dificultad», es lo que escribió la psicosexóloga Bianca Fracas en un artículo del 27 de enero de 2017.[36] Y este es solo un ejemplo entre miles.

Una consecuencia de esta obsesiva necesidad de sentido es el miedo generalizado a perder los valores y la identidad si las voces de los testigos llegan a apagarse en algún momento. Pero aquí acecha otra paradoja. Esperar que las personas verdaderamente traumatizadas proporcionen modelos de vida a quienes no se han visto directamente afectados por el trauma implica una inversión de la responsabilidad que llama poderosamente la atención: ¿no deberían ser otros los que ayudaran a los supervivientes a sentirse mejor, a recuperar la confianza en los demás, a curar sus heridas? Los guardianes, por el contrario, trabajan para garantizar que el trauma original nunca sea archivado o reabsorbido con el paso del tiempo, sino para que se conserve intacto y se transmita a las generaciones posteriores. Para ello, asumen el papel de un relevo testimonial, rodeados del aura sagrada atribuida a los testigos de primer grado, autorizados a recoger sus vivencias y transmitirlas al resto de la comunidad.

En algunos casos, se da una competencia para ver quién tiene más posibilidades de asumir la carga del testimonio secundario, o más bien para engrosar las filas de los

guardianes que operan en el mundo de la cultura. No solo las asociaciones de hijos y nietos de exdeportados, según el principio de herencia mencionado anteriormente (principio que, desde un punto de vista estrictamente clínico, no carece de fundamento: al menos hasta la segunda o tercera generación es probable que las consecuencias de un gran trauma se extiendan a los descendientes). Además, algunos académicos, escritores, psicólogos, artistas, traductores, turoperadores, etcétera, comparten la convicción de que han experimentado «en su propia piel» los efectos del trauma secundario y han desarrollado una sensibilidad particular hacia una experiencia dolorosa que se sienten obligados a transmitir.

«El traductor, como testigo secundario, debe llevar la carga ética de la custodia [*guardianship*], un peso que va más allá de la decisión inicial de traducir para reflexionar sobre cómo traducir»,[37] escribe Shannon Deane-Cox, especialista en estudios de traducción de la Universidad de Strathclyde (Glasgow), como si cualquiera que tradujera un texto, independientemente de su contenido más o menos traumático, no se planteara siempre el problema de cómo traducirlo.

Se pueden encontrar otros muchos ejemplos,[38] pero la cuestión está clara. Los guardianes son los depositarios del trauma y, por cómo se habla hoy, se diría que su misión cultural no es tanto evitar que las tragedias del pasado vuelvan a ocurrir, como evitar que su recuerdo se desvanezca con el tiempo: retraumatizar a las nuevas generaciones a través de un continuo *acting out* del *shock* original.

Pero si la memoria se ha convertido en un valor en sí mismo, y no en un medio que nos ayude a orientarnos en el presente para centrarnos en objetivos futuros, entonces el enemigo absoluto ya no es la intimidación racista, sino el olvido, que automáticamente se equipara a la indiferencia de los *bystanders*, por no decir a la crueldad de los verdugos. Esto no constituye un cambio pequeño. Los recuerdos y los hechos se fusionan en una sola secuencia que difumina la distinción entre las palabras y las cosas, entre decir y hacer, entre ir de viaje a Auschwitz y ser deportado de verdad,

entre negar y matar, entre los pecados de Robert Faurisson y los de Adolf Eichmann. Y esto lleva a sobrevalorar la capacidad humana para hacer –y hacer que otros hagan– cosas con las palabras.

---

1 Para una arqueología del sintagma erróneamente atribuido a Primo Levi, véase Ledoux (2016).

2 «Those who forget the past are doomed to repeat it» (Santayana, 1905: 284).

3 Sobre el malentendido de las palabras de Santayana, véase Langer (2006: 114-115).

4 Disponible en línea: <ec.europa.eu/italy/news/20180126_messaggio_di_juncker_giorno_della_memoria_olocausto_it>.

5 Disponible en línea: <edscuola.eu/wordpress/?p=99310>.

6 Disponible en línea: <rusemb.org.uk/article/446>.

7 Disponible en línea: <europarl.europa.eu/italy/it/succede-al-pe/il-parlamento-europeocommemora-le-vittime-dell-olocausto>.

8 Disponible en línea: <timesofisrael.com/trump-releases-2018-holocaust-day-statementthis-time-mentions-jews/>.

9 Aunque hay ejemplos contrarios, lo que demuestra que otra estructura argumentativa es posible: el discurso de Sergio Mattarella del 25 de enero de 2018, que expresaba el temor a que la memoria autoexculpatoria del fascismo italiano generara nuevos monstruos, se desvió significativamente de la norma.

10 Cito de Zerocalcare (2008), sobre las nuevas manifestaciones de fascismo en Italia.

11 Sobre la problemática del concepto «derechos universales» y, en general, sobre las tendencias y las aporías del universalismo, véanse Wallerstein (2006), Flores (2008) y Balibar (2016).

12 Disponible en línea: <unesco.it/it/ItaliaNellUnesco/Detail/188>.

13 Un intento en este sentido puede encontrarse en el ensayo novelado de Carlo Greppi (2016), que escudriña en los rincones de la memoria italiana desde 1943 hasta la inmediata posguerra para extraer de los archivos locales algunos hechos éticamente controvertidos, unidos por la dificultad de ubicar a los personajes en la lista de roles temáticos con los que hemos aprendido a dar sentido a esos acontecimientos.

14 Para una crítica (blanda) al modelo de Levy y Sznaider, véase MacDonald (2013).

15 RSI, la República Social Italiana, más conocida como la República de Saló (N. de la T.).

16 Charles Vella: «Why not Mark Holocaust Remembrace Day in Malta?», *The Times of Malta*, 11 de febrero de 2018, en línea: <timesofmalta.com/articles/view/20180211/letters/Why-not-mark-Holocaust-Remembrace-Day-in-Malta.670323>.

17 Gross (2001) y Gross y Grudzniska Gross (2012).

18 Denise Grollmus: «In the Polish Aftermath. In a public debate over a new Holocaust film, Poland faces up to a complicated past», *Tablet*, 17 de abril de 2013, en línea: <tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/129082/in-the-polish-aftermath>.

19 Jan Gross: «Die Osteuropäer haben kein Schamgefühl», *Die Welt*, 13 de septiembre de 2015.

20 Alex Duval Smith: «Polish move to strip Holocaust expert of award sparks protests», *The Guardian*, 14 de febrero de 2016, en línea: <theguardian.com/world/2016/feb/14/academics-defend-historian-over-polish-jew-killings-claims>.

21 La traducción al inglés del texto completo de la ley polaca del 18 de diciembre de 2018 se puede encontrar en *The Times of Israel* del 1 de febrero de 2018, en línea: <times ofisrael.com/full-text-of-polands-controversial-holocaust-legislation/>.

22 Christian Davies: «Poland's Holocaust law triggers tide of abuse against Auschwitz museum», *The Guardian*, 7 de mayo de 2018, en línea: <theguardian.com/world/2018/may/07/polands-holocaust-law-triggers-tide-abuse-auschwitz-museum>.

23 La referencia remite a la famosa (y muy citada) frase de Tony Judt (2006: 1145), quien, parafraseando a Heinrich Heine –que en 1825 había dicho que para los judíos el bautismo era el certificado de entrada en Europa–, escribe: «En la actualidad, el reconocimiento del Holocausto es el billete de entrada en Europa».

24 La idea de llenar el vacío ideológico creado por el colapso del comunismo con una narrativa cosmopolita adaptada a las víctimas fue discutida por primera vez en el Foro Internacional de Estocolmo (27-28 de enero de 2000) cuando, bajo el patrocinio de Bill Clinton, Tony Blair, el primer ministro sueco Göran Persson y Elie Wiesel, los representantes de cuarenta y seis gobiernos se comprometieron a «plantar las semillas de un futuro mejor en un suelo con un amargo pasado». El texto de la declaración se puede consultar en la página web de la IHRA: <holocaustremembrance.com/stockholm-declaration>.

25 Un análisis de las causas y las dinámicas históricas y políticas extremadamente complejas que llevaron al conflicto más sangriento en suelo europeo desde la Segunda Guerra Mundial está fuera del alcance y los propósitos de este libro, pero mencionaré el papel específico que jugó la memoria de la Shoah en la forma en que la prensa internacional enmarcó los relatos de la guerra. No se trata,

por tanto, de añadir un elemento más al amplio abanico de comentarios más o menos partidistas a los que dieron lugar las guerras yugoslavas, sino de analizar la conexión que estos comentarios establecieron entre la memoria de la Shoah y la crisis de los Balcanes. Es en este contexto donde las figuras de los guardianes de la memoria destacan con mayor claridad.

[26] Rivelli (1998) y Hayden (2008: 487-516).

[27] Sobre el negacionismo/reduccionismo de Tuđman, véase, entre otros, Shafir (2017: 27-65).

[28] Sin embargo, cabe señalar que Wiesel consideró la presencia de Tuđman en la inauguración del museo como «una vergüenza» («a disgrace») (disponible en línea: <nytimes.com/1993/04/22/us/anger-greets-croatian-s-invitation-to-holocaust-museum-dedication.html>).

[29] El texto del discurso de Elie Wiesel puede consultarse en la página web del Museo del Holocausto: <ushmm.org/information/about-the-museum/mission-and-history/wiesel>.

[30] Ibíd.

[31] Diana Jean Schemo: «Anger Greets Croatian's Invitation to Holocaust Museum Dedication» y «Holocaust Museum Hailed as Sacred Debt to Dead», *New York Times*, 22 y 23 de abril de 1993, respectivamente.

[32] En el *Dizionario generale de' sinonimi* (Romani, 1826, II: 252) puede leerse que el *guardián* «se limita al cuidado o al gobierno de las personas o cosas expuestas y que quedan bajo inspección ocular», mientras que por *custodio* se entiende «aquel que cuida lo que no está expuesto a la vista, sino cerrado y protegido», «aunque *guardia* y *custodia* también se utilicen a menudo en el sentido propio, como sinónimos».

[33] Giacomo Valtolina: «Il treno della memoria, un viaggio intergenerazionale», *Corriere della Sera*, 25 de noviembre de 2012.

[34] Disponible en línea: <raiscuola.rai.it/articoli-programma-puntate/gli-speciali-di-raiscuola-i-Guardiani-della-memoria/35987/default.aspx>.

[35] Disponible en línea: <arteinmemoria.it/memoriedinciampo/instal_brescia/libretto_1.pdf>.

[36] Disponible en línea: <amando.it/salute/psicologia/giornata-della-memoria-per-non-dimenticare.html>.

[37] Sobre el traductor como guardián, véase Deane-Cox (2013).

[38] Las palabras *custodio* y *guardián* se repiten a lo largo de la literatura académica sobre la llamada posmemoria, pero también en una variedad de contextos diferentes que se refieren a la función divulgativa de los guardianes, hasta converger en el léxico más trivial de la promoción del turismo gastronómico donde se aplican

los términos a áreas que no tienen nada que ver con la Shoah, pero que aplican la referencia a un patrimonio simbólico amenazado por agresiones externas o en riesgo de extinción. Una búsqueda rápida en la red revela diferentes entradas para el sintagma *guardianes de la memoria* (*Guardiani della memoria* en italiano), lo que muestra que esta definición se ha aplicado a muy diversos grupos, desde los funcionarios anti-EIIL (refiriéndose a la conservación del patrimonio arqueológico amenazado por los yihadistas en Siria) y el Ensamble Moxos (para la perpetuación de la memoria amazónica de Bolivia), hasta la Asociación Nacional de San Paolo Italia (conservación del antiguo pueblo de San Ponzo), la asociación DoMani (la fiesta de la uva de Zagarolo) y los vecinos de Rasiglia (y el Belén viviente de la localidad).

2. EL DISCURSO DE LA HISTORIA

El método historiográfico

Paranoias aparte, todos estamos razonablemente convencidos de que Hitler se suicidó en su búnker de Berlín el 30 de abril de 1945. ¿Por qué lo creemos? Porque lo leemos en los libros de historia. ¿Por qué creemos lo que dicen los libros de historia? Porque confiamos en quienes los escribieron. ¿Por qué confiamos en ellos? Porque, a falta de pruebas que demuestren lo contrario, asumimos que los historiadores han respetado los principios de la interpretación historiográfica y han seleccionado e interpretado los documentos disponibles de una manera coherente, exhaustiva y reflexiva. ¿La prueba? Ningún historiador serio ha cuestionado jamás la tesis del suicidio de Hitler. Y si no nos fiamos del todo y decidimos poner a prueba la interpretación aceptada, siempre podríamos recuperar las fuentes consultadas por quienes afirman que Hitler se suicidó en el búnker (documentos oficiales, informes de autopsias, testimonios) para intentar refutar la hipótesis acreditada, o buscar nuevos documentos que nos lleven a explicaciones alternativas, después de aplicar los mismos principios por los que esperamos que se rijan los historiadores profesionales. Pero si, en última instancia, nuestros intentos fracasan (si descubrimos que no hay absolutamente nada, ni en los restos materiales, ni en los archivos, ni en los testimonios, que realmente nos haga dudar del suicidio de Hitler), tendríamos que rendirnos ante la evidencia: la hipótesis de los historiadores se reforzaría aún más y nosotros nos convertiríamos en sus partidarios más convencidos.

Esta es, en pocas palabras, la lógica de la argumentación

científica, basada en la aceptación de las reglas del juego adoptadas por la comunidad de expertos para resolver las controversias interpretativas. Reglas que guían la elección de las hipótesis más adecuadas: las más falsables, coherentes, exhaustivas y accesibles entre todas las interpretaciones en liza. Ante un fenómeno que se presta a una pluralidad de lecturas posibles, los historiadores, los científicos y, en general, todos los seres razonables toman en consideración solo las hipótesis empíricamente comprobables, descartando aquellas que no pueden ser contrastadas. Entre las explicaciones falsables, dan prioridad a las hipótesis más coherentes, en detrimento de las contradictorias. Con la misma coherencia, prefieren las hipótesis que explican más hechos. En igualdad de condiciones, optan por las explicaciones más simples.

¿Cómo se aplican estos principios rectores a la interpretación de los testimonios, que los historiadores ven como la fuente principal (aunque no la única) del conocimiento del pasado; en otras palabras, de algo que por definición ya no existe y que solo puede interpretarse de manera inferencial, a partir de las huellas que ha dejado en el presente (incluidos los testimonios, por supuesto)? ¿Hasta qué punto es razonable creer y cuándo es legítimo plantear dudas sobre la confiabilidad de los testigos? ¿Cuáles son los criterios a partir de los cuales no solo los historiadores profesionales, sino también las personas con sentido común, deciden si depositar su confianza en ellos y en qué medida? Remito al apéndice de este libro a cualquier lector que desee profundizar en las implicaciones epistemológicas más complejas del testimonio como prueba incierta de que «algo pasó». Aquí nos basta con subrayar que (como productos de la memoria humana, notoriamente falible, y como artefactos comunicativos sujetos a todas las manipulaciones del lenguaje) los testimonios están constitutivamente plagados de errores, percepciones distorsionadas, falsos recuerdos, rumores y voces que corren, que se intercambian o se transmiten como experiencias de primera mano, sin mencionar las mentiras y los documentos pseudoepigráficos falsificados con un propósito concreto.[1]

A la luz de las posibles distorsiones que pueden surgir a lo

largo de la cadena de un testimonio (del hecho a la experiencia, de la huella mnémica de esa experiencia a su expresión verbal), y a la luz de las innumerables sugerencias personales y colectivas que interfieren en los procesos de rememoración, ¿de qué sirve seguir considerando los testimonios como prueba de algo? ¿Por qué no reconocer que el aura de indudabilidad que rodea a los testigos –como la que confiere prestigio social a los veteranos de guerra, por ejemplo– es más que nada un efecto de significado, una construcción retórica, una «ilusión referencial», por tomar prestado un concepto clave de la semiótica de Roland Barthes?[2] De ahí el vértigo de la duda hiperbólica: ¿qué garantía tenemos de que el hecho pasado, del que solo podemos saber algo a través de los testimonios, sucedió realmente? ¿Y qué nos impide concluir, como hace el negacionista francés Robert Faurisson, por ejemplo, que, dado que los testimonios no son pruebas en sentido estricto, los hechos a los que se refieren podrían existir solo en la mente de quienes los relatan?

El sentido común nos lo impide, obviamente. Todo en lo que se basa la ciencia moderna se encuentra entre el reconocimiento de que los testimonios nos proporcionan relatos eminentemente falibles, por un lado, y la conclusión ultraescéptica de que su valor probatorio es nulo, por el otro. Con esto me refiero a la creencia de que, aunque la realidad en sí misma sea inalcanzable, la actividad cognitiva humana –si cumple con los principios mencionados anteriormente (falsabilidad, coherencia, exhaustividad, economía de hipótesis)– tiende a adecuar progresivamente las interpretaciones a los objetos, los mapas a los territorios y los hechos históricos a los acontecimientos. Desde este punto de vista, el mejor antídoto contra el nihilismo es el método historiográfico, en la medida en que pertenece al ámbito de la argumentación científica.

El método historiográfico es también el arma principal contra los usos más descaradamente instrumentales de la memoria histórica.[3] Mientras prevalezcan otros «métodos para la fijación de las creencias» (Peirce, 2003: 357-371) –tenacidad («Lo creo porque siempre ha sido así»), autoridad («Lo creo porque lo ha dicho él o ella») y razonamiento *a*

priori («Lo creo porque sí»)– la elección de hipótesis está totalmente sujeta a las dinámicas del poder (político, económico y cultural), que pugna por imponer las interpretaciones más convenientes del pasado. La «historia escrita por los vencedores» es producto de la selección natural de las hipótesis más fuertes, en el sentido de las más asertivas e inflexibles. Si bien comporta innegables ventajas de adaptación para quienes tienen el poder, en general es dañina para la humanidad, al menos si se suscribe la visión de la Ilustración de que el objetivo final de la humanidad es el progreso del conocimiento.

Al menos en principio, el método historiográfico se opone a los usos dominantes del pasado. Para mantener a raya los abusos, la comunidad se somete a un mecanismo de selección artificial de hipótesis, cuyo poder argumentativo se libera de los intereses específicos de tal o cual grupo hegemónico (o que aspira a serlo). Dentro de este marco epistemológico se impone una actitud de máxima cautela interpretativa. Habiendo dejado de lado cualquier aspiración de capturar el pasado de una vez por todas, pero sin renunciar a la idea de que se pueda conocer a través de aproximaciones sucesivas, surge el problema de cómo abordar un material tan intrínsecamente falible como los testimonios, de forma que se puedan formular hipótesis lo suficientemente sólidas y convincentes capaces de oponerse a los usos oportunistas de la historia.

«Yo estuve allí. Creedme»

En la vida cotidiana solemos creer a ciegas lo que nos dice la gente: que afuera está lloviendo, que ayer estuvieron en la playa, que mañana vendrán a visitarnos… Lo creemos porque somos así, animales sociales predispuestos por instinto a colaborar con los demás, al menos hasta que ellos revelen intenciones amenazantes o competitivas, o nosotros decidamos engañarlos en beneficio propio. Y como también somos animales simbólicos, el principio de cooperación, como lo llaman los filósofos del lenguaje, se extiende a la conversación, basada en el supuesto pragmático de intercambio comunicativo, por el que se espera un

determinado comportamiento en los interlocutores, como consecuencia de un acuerdo previo, de colaboración en la tarea de comunicarse. ¿Por qué mentir si no hay razón para hacerlo? La voluntad de creer es lo que mantiene unidos a los grupos, y por eso normalmente no pedimos pruebas o demostraciones que apoyen las historias de nuestros amigos (o de aquellos que, sin ser amigos, no tendrían motivos para hacernos daño): simplemente confiamos, también porque a menudo se trata de historias con poca influencia sobre nuestra conducta presente o futura, por lo que el riesgo que corremos al tomar como verdadero un relato falso (o inexacto, o parcial…) es, en general, menor que el riesgo que correríamos si creyéramos que es falso a pesar de todo.

Por el contrario, sospechamos cuando hay mucho en juego y la información intercambiada adquiere un valor estratégico crucial para nosotros. Si existen motivos razonables para sospechar que el hablante nos está mintiendo, si en el pasado ha demostrado repetidamente no ser digno de confianza, si su relato contradice todo lo que ya sabíamos, pero sobre todo si el compromiso que nos pide que asumamos es especialmente oneroso, se reactiva el escepticismo. «¿Quieres hacer mella en mi representación del mundo? ¿Quieres que cambie mi comportamiento a la luz de lo que me estás diciendo? Entonces demuéstrame que mereces mi confianza». No se trata de creer que algo es falso antes de tener una buena razón para hacerlo, sino de no creer que es verdadero hasta que se hayan realizado algunas investigaciones.

En el ámbito histórico, el equilibrio entre credulidad y escepticismo depende de lo que se quiera extraer del testimonio. Por ejemplo, comprender exactamente cómo se produjeron los hechos a los que se refieren los testigos, o bien comprender en qué contexto cultural pueden haber arraigado determinadas creencias, por verdaderas o falsas que sean. Si la investigación tiene como objetivo reconstruir la dinámica de los hechos, independientemente de las experiencias subjetivas de los participantes, los procedimientos de verificación serán en cierto modo similares a los métodos utilizados en las salas de los tribunales para verificar la confiabilidad de los testigos:

interrogatorios cruzados, triangulaciones con otras fuentes, búsqueda de más indicios, etcétera. Si, por el contrario, la investigación se centra en mentalidades o contextos culturales de los que los testimonios son, más que la evidencia, el síntoma, el escepticismo programático del investigador puede dar paso a una actitud más indulgente hacia la precisión fáctica del testimonio. Pero incluso en este caso la investigación no puede prescindir de la verificación de hipótesis y la realización de controles adicionales destinados a reconstruir las circunstancias en las que se registró el testimonio (una confesión extraída bajo tortura es diferente a un testimonio espontáneo, por ejemplo), las posibles intenciones de quien lo produjo y los factores culturales que pudieron haber condicionado su formulación. De lo contrario, se debilitaría el pacto comunicativo específico en el que se sustenta todo testimonio, que se resume en la fórmula «Yo estuve allí. Creedme», una fórmula a la que, mientras nos mantengamos dentro de los parámetros del método científico, deberíamos agregar la cláusula indispensable: «Os lo puedo demostrar».

El valor documental de un testimonio, la información que razonablemente se puede obtener de él, depende de la solidez de esa demostración. Siempre que un testigo sube al estrado, se compromete públicamente a no mentir sobre: 1) su identidad (soy quien digo que soy); 2) su presencia pasada en el lugar donde ocurrieron los hechos que relata (yo estuve allí); 3) su reconstrucción de los hechos, tal como los recuerda (yo estuve allí y recuerdo haber visto y/o escuchado las cosas que os estoy contando). Sobre la base de este triple compromiso, el historiador, o alguien en su lugar, está llamado a confiar en él. Pero esta será siempre una confianza relativa, *sub condicione*, como corresponde a cualquier interacción humana que no se base en un principio de autoridad incuestionable. Entre la representación del hecho proporcionada por el testigo y su reelaboración por parte de la comunidad de intérpretes se encuentran todas las operaciones necesarias para verificar el cumplimiento de las tres cláusulas. Por supuesto, no tendría sentido dudar a pesar de todo, como hacen los negacionistas; pero tampoco tiene sentido creer ciegamente en la reconstrucción del

testigo, como si el hecho de haber estado «allí» garantizara *per se* la irrefutabilidad de su versión de los hechos.

Así que vayamos al grano. Con el advenimiento de la llamada «era del testigo» a partir de los años sesenta (la fecha decisiva es el juicio a Eichmann en 1961), la función documental del testimonio fue desplazada progresivamente por una sacralización cada vez más considerable de la figura del testigo, cuya palabra está cargada de un valor de verdad que va más allá de los parámetros de la investigación historiográfica. «Yo estuve allí. Creedme» se liberó de la cláusula «Os lo puedo demostrar»; el método científico dio paso a otros métodos para la fijación de las creencias (especialmente el método de autoridad: «Yo lo creo porque él/ella lo dice»); la comunidad de intérpretes perdió el hábito de sopesar la credibilidad de las fuentes a partir de criterios intersubjetivamente verificables; y el campo de la argumentación se redujo a favor de un *storytelling* cada vez más extendido y completo. En el vacío normativo en el que las historias y las contrahistorias se disputan el espacio público, se necesitan figuras autorizadas en las que delegar la elección de las narrativas más adecuadas. En este contexto de desregulación narrativa, los guardianes se afirman como los principales administradores de la memoria: delegados o portavoces de los testigos, absorben su carisma para ejercer la función selectiva que, al menos según una idea moderna de progreso, debería ser responsabilidad de una comunidad interpretativa consciente y racional.

La era posterior al testigo

Cuando en 1998 Annette Wieviorka (1988: 110 trad. it.) acuñó la expresión «era del testigo» para describir la «[…] irrupción del testimonio privado en la esfera pública», la figura que tenía en mente era la del testigo directo, especialmente la del superviviente de los campos de concentración, cuyos recuerdos personales estaban investidos de una función ejemplar sin precedentes por una cultura que, al final del milenio, era cada vez más propensa a reconocer la memoria de la Shoah como su centro de gravedad moral.

Entre las etapas preparatorias de este imparable ascenso, Wieviorka menciona *La Nuit* de Elie Wiesel (1958), una gran novela autobiográfica cuyo impacto cultural solo había sido superado por *El diario de Ana Frank* (1947) y *Si esto es un hombre* de Primo Levi (1947), y sobre todo el juicio de Eichmann (1961-1962), el evento mediático que dio voz a ciento once supervivientes llamados al estrado para representar a los «seis millones de acusadores», dejándolos libres para hablar y «creando así una demanda social de testimonios» (ibíd.: 101 trad. it.). Algunos supervivientes se niegan a desempeñar un papel tan exigente, para el que no se sienten preparados, y no *a pesar*, sino *precisamente* porque pasaron por las experiencias extremas sobre las que están llamados a testificar: «Sería bastante ridículo presumir de algo que uno no hizo, sino que solo pasó», escribió Jean Améry (1966) en su ensayo sobre el resentimiento, molesto por el culto al testimonio que en 1964 aún estaba en su fase inicial. Otros, como Primo Levi, aceptaron el peso de la demanda social de testimonios. Aunque son conscientes de que, como supervivientes de los campos de concentración, su experiencia «es ya una cosa ajena a las nuevas generaciones de Occidente, y se va haciendo cada vez más ajena a medida que pasan los años» (Levi, 2011: 185), estas personas sienten la responsabilidad histórica de contar lo que les sucedió de la forma más objetiva y analítica posible. Y otros, como Elie Wiesel (2002: 113), ven la Shoah como «un capítulo glorioso de nuestra historia eterna», reinterpretando los sufrimientos vividos en clave santificadora e identitaria. Existen tantas formas de testificar como experiencias y personalidades de los testigos.

A medida que la figura del testigo se abría paso en la esfera pública, los medios de comunicación se llenaron de autobiografías, memorias, historias familiares, ediciones escolares, adaptaciones teatrales y, de manera más general, de una difusión generalizada de extractos de archivos, a menudo sacados del contexto expresivo de los testimonios individuales, todo lo cual forjó una memoria cultural cada vez más orientada hacia los relatos de las víctimas. En esta progresiva socialización de la experiencia de los campos de concentración, tuvo un papel central *Shoah*, de Claude

Lanzmann, una obra monumental realizada entre 1974 y 1985 que durante nueve horas y media alterna planos de los «no lugares de la memoria» (los lugares desiertos del exterminio) y entrevistas con aquellos que, cuarenta años antes, habían estado allí. Las preguntas precisas del entrevistador («¿Hacía mucho frío?», «¿Podría describir ese silencio?», «¿Cómo eran los vagones?»…) requieren respuestas detalladas no solo de los entrevistados (en su mayoría supervivientes), sino también de otros internos que, al ver la película, revelan sus propios recuerdos del encarcelamiento y se preparan para compartirlos con una audiencia y con un mercado editorial cada vez más receptivos.[4]

Otras iniciativas recopilaron información para construir un inmenso archivo audiovisual de la memoria de los supervivientes. La más gigantesca fue la realizada en 1994 por la Survivors of the Shoah Visual History Foundation, la Fundación Shoah, de Steven Spielberg: aproximadamente cincuenta y cuatro mil testimonios grabados en vídeo, en cuarenta y un idiomas y en sesenta y dos países de todo el mundo, estructurados según el guion clásico en tres actos (antes, durante y después de la guerra, en una proporción de 20:60:20), cada uno subdividido en segmentos temporales y temáticos más pequeños, para favorecer la recogida e indexación de los datos (Shenker, 2016: 141-175). A partir de un momento determinado, todo el mundo testifica, basándose más o menos conscientemente en un repertorio de preguntas estándar que dan forma a la memoria personal de los supervivientes, orientando su sentido y estructura narrativa. Levi ya había advertido previamente contra la estilización de los recuerdos, que muchas veces «están influidos por noticias de las que [los testigos] se han enterado más tarde, por lecturas o relatos ajenos» (Levi, 2011: 17). Como siempre sucede cuando la industria cultural interviene masivamente para mediar entre la oferta y la demanda, la cantidad de testimonios es inversamente proporcional a la diversificación de sus regímenes expresivos. Cuanto más son, más se parecen.

Los *topoi* de la memoria están arraigados en el sentido común hasta tal punto que es posible construir relatos falsos pero plausibles a partir de los fragmentos que el conjunto de testimonios auténticos ha hecho familiares: los casos de Jerzy Kosinski (1965), Enric Marco (1978), Binjamin Wilkomirski (1997), Misha Defonseca (1997), Bernard Holstein (2004) y otros proveedores de falsos recuerdos de la deportación lo demuestran muy bien (Bertolini, 2010 y 2016). Aún mejor lo demuestran las reacciones defensivas de quienes, empezando por los editores que, a pesar de haber tenido indicios o noticias de la naturaleza falsificada de estos escritos,[5] siguen insistiendo en su veracidad, apelan a un régimen de verdad diferente al banalmente factual.

En la introducción a la quinta edición italiana de los falsos *Protocolos de los sabios de Sion* (1938), Julius Evola argumentaba que «el problema de su "autenticidad" es secundario y debe ser sustituido por el problema mucho más esencial y serio de su "veracidad"». Empleando argumentos engañosos que no eran muy diferentes, el abogado de Misha Defonseca, Justin Stares, escribió en el *Daily Mail* del 1 de marzo de 2008 (cit. en Bertolini, 2010: 104): «No importa si el relato es verdadero o parcialmente alegórico, es producto de una absoluta buena fe, un grito de sufrimiento y un acto de valentía». Una justificación similar se puede encontrar en una entrevista del 23 de abril de 2008 en *Messagero Veneto* a Véra Belmont, directora de la película *Survivre avec les loups* (basada en el libro de Defonseca) (Bertolini, 2010: 103): «Hablé con Simone Veil sobre mi película y me dijo que no importa si la historia es verdadera o falsa, lo importante es el mensaje que transmite, el valor que le da a la memoria. Lo más importante es que el público se pueda identificar con la historia». Un poco como decir que los testimonios son siempre ciertos, porque necesitamos que lo sean: nuestra identidad colectiva no soportaría el impacto de su falsificación. Algunas opiniones llegan a acusar a los detractores de las memorias falsas de hacer el juego a los negacionistas,[6] sin considerar que son estas operaciones engañosas, respaldadas por intereses descaradamente ideológicos y comerciales, las que desacreditan inmerecidamente el conjunto de testimonios auténticos.

¿Qué consecuencias epistémicas tiene esta particular forma de entender los testimonios que lleva a privilegiar el aspecto sagrado e inviolable de la palabra de las víctimas (reales o presuntas) en detrimento de un enfoque histórico documental? Puedo pensar en tres, todas estrechamente relacionadas entre sí.

1. En primer lugar, el contenido al que se refieren los testimonios no es tanto la realidad dinámica de los hechos, un cúmulo de hechos únicos e irrepetibles de los que se supone que el testigo conserva huellas mnémicas más o menos precisas. Los espectadores no quieren saber exactamente cómo fueron las cosas, y mucho menos replicar en sí mismos lo que sintieron los deportados en determinados momentos: detención, separación de sus familias, selección y supervivencia en los campos de concentración (como se dice en las películas estadounidenses, «you don't wanna know»). No les gustaría sentirse *realmente* como los deportados; más bien quieren sentir lo que otros les han dicho que sintieron, un destilado de experiencias terribles filtradas a través del marco familiar de una narrativa bien construida. Los millares de voces y rostros que dan vida a la base de datos de Spielberg y el vertiginoso corpus de otras historias que se multiplican en torno a ese modelo dominante sirven como ejemplos, variantes, ilustraciones de un tipo de acontecimiento típico único, *The Holocaust Experience*, cuya parábola emotiva, por traumática que sea, termina con el regreso a la vida normal, condición imprescindible para que los espectadores se identifiquen con el contenido.

Pero, si el objeto del testimonio es un tipo general y no un hecho particular, podemos comprender la génesis del argumento en defensa de los falsos recuerdos de Wilkomirski, Marco, Defonseca y el resto. No importa si son auténticos sus recuerdos; basta con que sean compatibles con el conocimiento común compartido. «La gente cree solo lo que ya sabe», escribe Umberto Eco en *El cementerio de Praga* (2010), pero mientras que para él es una frase cínica puesta en boca de un personaje despreciable (el falso autor de *Los protocolos de los sabios de Sion*), para los partidarios de los impostores es una justificación comprensiva.

Básicamente, los testigos falsos de deportaciones inventadas son individuos perturbados que han tomado prestadas las categorías del gran trauma para hablar indirectamente de sus pequeños traumas personales. No fueron deportados a Auschwitz, pero quizá fueron abandonados por sus padres a una edad temprana: desde un punto de vista psicológico se podría decir que es también una catástrofe. Así, mientras se desvinculan de «decir la verdad de la realidad de los hechos», los mitómanos los reconectan con «un sentido existencial de un orden más general» (Violi, 2008): la Shoah como tipo, precisamente. ¿Por qué evitar esto, viendo que la experiencia de la que se han apropiado les ha sucedido a otros (y por tanto es cierta en sí misma)? ¿No se podría admitir que, a fin de cuentas, personas como Wilkomirski «reclaman una legitimidad del dolor más amplia y menos concreta, que también puede tomar la forma de lo que podría definirse como un sufrimiento indirecto, a través de un cuerpo interpuesto y sobre todo a través de un texto interpuesto»? (ibíd.). La respuesta es no, por supuesto que no, a menos que se neutralice por completo la función científica de los testimonios.

El argumento «existencial» es aparentemente similar al principio fundamental de la historia oral según el cual, como ya observó Marc Bloch (1994), incluso los testimonios fallidos pueden ser fuentes útiles para la investigación historiográfica. Los testimonios apócrifos, falsos o engañosos no deben descartarse necesariamente, siempre que quede claro lo que testimonian. No importa lo poco fiables que sean a nivel fáctico, está claro que el testigo quería hacer que la gente creyera en la verdad de su historia, y para los historiadores puede ser de gran interés investigar las razones de esas afirmaciones falsas.

Sin embargo, la afinidad con los argumentos a favor de Wilkomirski sigue siendo solo aparente. Bloch no niega que las historias de alemanes que les cortaron las manos a los prisioneros sean falsas, pero, en lugar de excluirlas de la lista de fuentes útiles para estudiar la historia de la Primera Guerra Mundial, parte de su probada falsedad para analizar el contexto y la Enciclopedia,[7] el conocimiento común

compartido, donde la noticia circulaba entre los soldados franceses. En el caso de los testigos falsos de la Shoah, en cambio, se intentan suprimir todas las incertidumbres con respecto a la historia del testimonio en nombre de una supuesta verdad, tanto subjetiva como universal (= existencial), de la historia del testigo. Se invita a la comunidad de intérpretes a creerla a ciegas, es decir, independientemente de cualquier consideración crítica sobre la identidad de los testigos (corresponda o no a la declarada), su presencia real en el lugar donde dicen haber estado y la fiabilidad fáctica de su relato.

2. La segunda consecuencia epistémica, además de la tendencia a tipificar el objeto histórico, es la deslegitimación del método científico como principio para la selección de las narrativas más adecuadas. Su lugar lo ocupa un principio de autoridad («Lo creo porque él/ella lo dice»), lo que desalienta cualquier investigación adicional sobre la credibilidad del testimonio.

Un ejemplo representativo, entre muchos posibles, es el documentalentrevista realizado por Giovanni Cioni *Dal ritorno* (2015), basado íntegramente en los recuerdos de Silvano Lippi (1922-2014), un exsoldado italiano en Grecia deportado a Mauthausen en 1943. La película no se presenta como un testimonio de lo sucedido en el sentido tradicional, sino que se centra principalmente en la relación entre el director y el entrevistado, que es donde radica su fuerza expresiva. No obstante, algunos detalles (en el espacio de unos días, Lippi fue presuntamente obligado por un *kapo* a ahogar a un compañero en una tina, vivió una larga serie de aventuras y supuestamente fue reclutado por el *Sonderkommando* para extraer los cadáveres de las cámaras de gas) parecen ser discordantes tanto desde el punto de vista historiográfico como psicológico, tanto que suscitan legítimas dudas sobre la presencia de Lippi en Mauthausen, o al menos sobre la exactitud de sus recuerdos setenta años después de los hechos. A esto se suma la extrema amabilidad del director, que, por lo que se puede ver en el documental, apoya todas las iniciativas del testigo (qué filmar, desde qué ángulo, etcétera), como si fuera este último el que controla la situación. Aunque estos indicios no llevan necesariamente

a la conclusión de que el testigo mintiera, la prudencia sugiere consultar a los historiadores antes de presentar la película en un festival de cine documental (el Cinéma du réel de París), donde se presume que el tema de la compleja relación entre realidad y representación se ha planteado conscientemente. Sin embargo, el director no solo evitó cualquier intercambio con los expertos, sino que, cuando algunos historiadores expresaron sus reservas, los productores, muy consternados, eludieron el tema al señalar que lo que interesaba en la película era el perfil humano de Lippi y no las cosas específicas que contaba.

Centrémonos en este punto. Poco importa si la justificación está formulada de buena fe o si se trata de una estrategia calculada dirigida a la contención de daños. Lo que llama la atención es la aparente franqueza del acusado. Incluso admitiendo que un documental puede no tener interés en el valor de verdad de las declaraciones que en él se hacen, ¿cómo se puede reconstruir la personalidad de un testigo sin preguntarse por su grado de sinceridad? Es desconcertante pensar que, incluso a efectos de un examen psicológico, no se considera pertinente analizar lo exagerado de sus afirmaciones, algo que, en este caso concreto, habría sido lo más interesante, como por ejemplo hace Javier Cercas en *El impostor* (2015), su libro sobre Enric Marco. Delegar incondicionalmente en el testigo no solo socava la autoridad de los historiadores o de los «expertos» en general, sino también la noción de que el conocimiento es un proceso intersubjetivo formado por investigaciones contrastadas, una comparación entre puntos de vista en un intento por comprender *cómo fueron realmente las cosas* (un frase de la que no hay que avergonzarse y que no requiere el uso de las habituales comillas), y no una suma de experiencias irreductibles cada una de las cuales es tan buena como la siguiente, por lo que todas se parecen entre sí.

Junto al método científico, otro aspecto que se relega a un segundo plano es la conciencia de la comunidad de intérpretes de las distintas fases del testimonio como acto de habla: del hecho a la experiencia, de la huella mnémica a la actividad cognitiva que lo registra e interpreta, hasta el texto mismo del testimonio y su efecto de retroceso en la

experiencia; pero también las diferentes interferencias y distorsiones que podrían tener lugar en cada paso del camino. Es el método al que una comunidad científica (entendida en el sentido ideal antes mencionado) confía sus perspectivas de progreso, que luego deben coincidir con las de la humanidad en su conjunto.

El método historiográfico exige investigar las fuentes con curiosidad y honestidad, aceptándolas incluso cuando vayan en contra de nuestros deseos y expectativas. Y luego, interpretarlas con las herramientas de la crítica, manteniéndose dentro del ámbito de la verificabilidad, la coherencia y la economía de hipótesis, para garantizar así una comparación razonable y justa entre diferentes pertinencias y prioridades… ¿Demasiadas buenas intenciones? ¿No dicen que el camino al infierno está plagado de buenas intenciones? Por supuesto que lo está, también porque en este punto entra en juego la relación entre ciencia y poder y, como es bien sabido, en los sistemas donde la libertad se reduce, esa relación tiende a inclinarse a favor del poder (rara vez ocurre lo contrario), por lo que aquellos que se identifican con el método científico deben imaginarse a sí mismos como parte de una comunidad interpretativa lo suficientemente madura como para que pueda mantener su propio sistema de equilibrio seguro y bajo control. O al menos una comunidad científica que no pierda de vista sus principios declarados, basados en el compromiso de interactuar con una audiencia universal con la que se «juega limpio», por así decirlo, protegida de los abusos y los intereses del poder. Si, por el contrario, la historia del testigo se considera verdadera a pesar de todo, ya no se le ocurre a nadie cuestionar las posibles distorsiones mencionadas anteriormente.

3. La tercera consecuencia, por tanto, además de la deslegitimación de la ciencia y la tipificación del objeto histórico, sería la palabra *es* la cosa, como si se basara directamente en el sustrato de los acontecimientos de los que se habla (*la experiencia en sí misma*, estrictamente hablando más impredecible incluso que *la cosa en sí misma*, que ya es decir) sin fracturas ni elaboraciones intermedias: un signo natural, una revelación, una intuición que va más

allá del pensamiento lógico-discursivo…

El testigo no es alguien que, encontrándose «allí», en medio de los acontecimientos, recurre a rastros falibles de su memoria para crear un relato selectivo de los hechos para uso de quienes no estaban «allí» y que, precisamente porque no estaban, son libres de interpretar el testimonio con la misma mezcla de credulidad y escepticismo con la que interpretarían cualquier otro producto del discurso humano. Más bien, el testigo es considerado un fragmento del acontecimiento en sí, catapultado al presente sin filtros perceptivos ni mediaciones discursivas. A través de la presencia física del testigo, aquellos que no estuvieron allí pueden anular la distancia entre el pasado y el presente y son arrojados, teletransportados por así decirlo, al corazón del acontecimiento. Para creerlo plenamente, se llega a postular otro nivel de existencia, más allá del de la contingencia histórica: una metadimensión ultramundana, solo accesible a través de la fe, que únicamente podría entrar en contacto con la vida real en momentos muy raros de éxtasis ascético o, de hecho, a través del canal preferencial de los testimonios.

Ideas de este tipo se pueden encontrar en algunas escenas impactantes de *La Nuit* (1958), la autobiografía en la que Elie Wiesel relata su experiencia como un joven judío ortodoxo, criado en una pequeña comunidad jasídica de Transilvania, deportado con su familia a Auschwitz, separado para siempre de su madre y sus hermanas y trasladado a Buchenwald junto a su padre, que fue asesinado de un balazo en la cabeza por un guardia de las ss pocas semanas antes de la liberación. En el episodio central del libro, el narrador-testigo, a punto de perder la fe, se ve obligado junto a otros presos a presenciar el ahorcamiento de un niño y, al preguntarse dónde está Dios, escucha una voz interior que le dice que está allí, colgando de la horca. Es en este punto donde, en los escritos de Wiesel, surge el motivo del sacrificio religioso, que se remonta a la *aqedah* (la historia de Abraham e Isaac) y otros episodios bíblicos en los que la devoción de los hombres es sometida a una dura prueba por comportamientos divinos que son, como mínimo, inescrutables. La interpretación mística se reitera aún más

explícitamente en un famoso artículo de 1978[8] (volveremos a hablar de ello) en el que Wiesel escribió que «El Holocausto trasciende la historia», agregando que es «el acontecimiento último, el misterio último que nunca podrá ser entendido o transmitido», y «los muertos están en posesión de un secreto que nosotros, los vivos, no podemos conocer ni somos dignos de recuperar».

Mi intención no es abordar las implicaciones teológicas de esas afirmaciones, en las que el sufrimiento de las víctimas adquiere el carácter de una intensa unión con Dios, con todas las desconcertantes consecuencias que se podrían derivar de ello, incluida la idea de que los nazis fueron el instrumento elegido por el Todopoderoso para revelarse a los humanos a través del martirio de los que perecieron en los campos de concentración. En cambio, me gustaría detenerme en la enorme influencia que ejercieron las palabras de Wiesel en la reconfiguración simbólica del papel desempeñado por el testigo.

Mientras que en los escritos de otros supervivientes el acto de testificar está motivado por razones principalmente histórico-documentales, en los escritos de Wiesel el testigo adquiere connotaciones mesiánicas (esta es la palabra que usa). Los que estuvieron allí vieron cosas que otros ni siquiera podrían imaginar, cosas que escapan a cualquier descripción, comparación, análisis o explicación, al menos de acuerdo con los parámetros de la lógica humana. Sin embargo, el testigo no puede evitar el impulso irreprimible, inducido por fuerzas misteriosas de otro mundo, de transmitir a otros el sentido de algo que, por definición, no se puede transmitir. El objeto de esta comunicación imposible es el cúmulo de experiencias radicalmente traumáticas que confluyen en el llamado Holocausto, término bíblico que Wiesel utilizó y popularizó para presentar el exterminio nazi de los judíos como «una especie de tormenta cósmica que desgarra los cielos», según la irreverente expresión de Phillip Lopate (1989: 56). Nadie, ni siquiera los testigos, sabe interpretar los signos divinos. Pero aquellos que los han experimentado de primera mano han sido elegidos para encarnar el último misterio de la fe en un Dios que no se puede descifrar.

La historia del testigo y la de su testimonio se funden en un solo relato sapiencial, en la línea del *Libro de Job* y otras narraciones enigmáticas que sitúan a los humanos en una especie de diálogo polémico con el Creador. Eludir este diálogo con preguntas rotundamente referenciales es impertinente y, de hecho, a nadie se le ocurre comparar a Wiesel a nivel histórico y documental. Ante el dolor ajeno, el silencio es necesario, tal como aprendemos del *Libro de Job*. Y, si el que sufre mitiga su dolor mediante la fe en algún motivo divino impenetrable, sería insensato y cruel tratar de convencerlo de lo contrario. Más aún en un contexto literario, donde la hipérbole es la norma y se espera que los hechos se filtren a través del estilo del autor, que no tiene por qué ser necesariamente realista.

Efectos colaterales

A partir de aquí, los caminos se bifurcan. Además de acceder al relato del testigo, es posible hacer lo propio con su testimonio, reconociendo la función mesiánica que Wiesel atribuye a su propio rol. O se le puede negar este título, otorgando a los testigos el pleno derecho a recordar y contar su experiencia como lo consideren oportuno, pero sin imponer a los demás sus interpretaciones sacralizadoras de los hechos. No todos los deportados eran judíos, no todos los deportados judíos eran observadores y no todos los deportados judíos observadores creían que Dios se había manifestado en Auschwitz.

En Europa, estas distinciones han permanecido claras durante décadas y, de hecho, la interpretación mesiánica ha sido considerada durante mucho tiempo como una entre las diversas descripciones posibles del fenómeno de los campos de concentración. Pero si bien esta interpretación se ha podido apreciar definitivamente desde el punto de vista literario, ha recibido escaso crédito desde el punto de vista histórico y político (por ejemplo, fue mucho menos influyente que el enfoque claramente secular, como se ve en las obras de Primo Levi). En Estados Unidos, en cambio, la actitud sacralizadora ha prevalecido en el debate público, aunque más tarde que en Europa,[9] desde que el tema del

genocidio judío comenzó a abrirse camino en la Enciclopedia colectiva.

El tardío interés de Estados Unidos en el destino de los judíos bajo el nazismo se debe en gran parte a los esfuerzos realizados por Wiesel en los años sesenta y setenta para revertir la entonces generalizada –y profundamente injusta– interpretación en la que se culpaba a los judíos de ser responsables, en cierta medida, de lo que habían sufrido durante la guerra: por un lado, la imagen de los judíos como sujetos pasivos, retratados como «ovejas que van al matadero», y, por otro, la sospecha furtiva de que los supervivientes habrían hecho cosas deplorables para no sucumbir en los campos de concentración.

Contra esta doble difamación, Wiesel se posicionó durante un célebre simposio celebrado en Nueva York el 26 de marzo de 1967, bajo los auspicios de la revista *Judaism*. «¿Por qué está permitido pensar en el Holocausto con vergüenza? ¿Por qué no lo reclamamos como un capítulo glorioso de nuestra historia eterna?» (Wiesel, 2002: 113), preguntó a una audiencia compuesta por intelectuales que habían acudido a debatir sobre «los valores judíos después de Auschwitz». Además, estos fueron años en los que otras minorías en Estados Unidos, como las comunidades afroamericana y LGTB, comenzaban a exhibir sus estigmas sociales como un motivo de orgullo identitario: «Black is beautiful», «Gay is good», «Say it loud, I'm black and I'm proud», «Gays bash back»… En el caso de los judíos, se trataba de reivindicar la naturaleza «singularmente única» del genocidio, cualitativamente diferente a todas las demás masacres de la historia y, por tanto, merecedor de un reconocimiento especial, aunque al mismo tiempo reclamaba su universalidad, también demostrada por el hecho de que el léxico del exterminio se estaba extendiendo a los relatos de otros traumas históricos («los barrios negros se llaman guetos; Hiroshima se explica con Auschwitz; Vietnam se describe con términos que se usaron hace una generación», seguía diciendo un complacido Wiesel), una señal de que el Holocausto se estaba convirtiendo en una metáfora polivalente que llegaba al corazón de todos.

Desde el principio, la interpretación religiosa se puso al

servicio de un importante programa ético y político: promover la memoria del exterminio para sensibilizar a la opinión pública sobre los peligros pasados y presentes del antisemitismo y, por extensión, de cualquier otra forma de racismo; sacar a relucir los recuerdos enterrados de las minorías perseguidas, en Estados Unidos y en otras partes del mundo, para que sus reivindicaciones fueran finalmente escuchadas y compartidas por todos; y, más concretamente, reforzar los lazos de solidaridad entre los judíos estadounidenses y los europeos, pero sobre todo con los israelíes, a través de una gran narrativa identitaria que actualizara y ritualizara los términos de la alianza bíblica. No hay nada ilegítimo en este grandioso ejercicio de pedagogía global, despojado de los usos instrumentales que se podían hacer (y se hicieron) de él. Pero independientemente de la buena fe con la que fue formulado, su limitación constitutiva era lógica y epistemológica.

Seamos claros: no había nada de malo, todo lo contrario, en la negativa categórica a considerar la condición de víctima como una deshonra. ¿Por qué las víctimas deberían avergonzarse de los males que han sufrido? Pero una cosa es decir que las víctimas son absolutamente inocentes y otra muy distinta invertir los términos de la pregunta para transformar la victimización en un motivo de orgullo. También porque, y aquí es donde el razonamiento se atora, en la afirmación de Wiesel, el argumento particularista (la reivindicación identitaria de un grupo que se reapropia de su experiencia traumática) choca con su pretensión de que dicha experiencia obtenga un reconocimiento universal.

Intentar reunir a una audiencia universal sobre la base de argumentos particularistas es un acto intrínsecamente contradictorio. ¿Por qué el resto de la humanidad debería seguir la tesis del destino «singularmente único» de los judíos? Para que esto suceda, los no judíos deberían otorgar a un grupo del que están excluidos un estatus especial, privilegiado por así decirlo, al menos en el sentido paradójico en el que pertenecer al «pueblo elegido» –uno de los conceptos más incomprendidos del judaísmo– puede ser considerado un privilegio («la próxima vez, ¿no podrías

elegir a otro?», le pregunta el judío a Yahvé en un famoso chiste). Aparte del hecho de que ser considerado un grupo especial nunca ha traído nada bueno a los judíos, la cuestión es que la supuesta singularidad del destino judío no está respaldada por pruebas más o menos refutables. Cuando la lógica del método científico es reemplazada por la persuasión del testimonio carismático, se abandona definitivamente la dimensión argumentativa típica del discurso histórico. Hay que creer a ciegas en el testigo, incluso cuando afirma que la suya es «una experiencia mesiánica, y no histórica», y que la de los judíos es una historia «cualitativamente diferente a todas las demás historias».[10]

Por lo tanto, ¿en qué debería basarse el consenso universal con respecto a la naturaleza singularmente única de la memoria judía? ¿En el compartir empático de una experiencia indescriptible e incomparable que ningún ser vivo merece conocer? En fin: nunca ha sido tan evidente como en este caso el mecanismo del doble vínculo, donde ante un mensaje profundamente contradictorio el receptor es completamente incapaz de responder. Me viene a la mente la frase de Groucho Marx: «Nunca pertenecería a un club que admitiera como socio a alguien como yo»; excepto que, en este caso, se les pide a los no judíos que se unan a un club que nunca podría aceptarlos como miembros. A menos que la adhesión solicitada sea solo aparente, una formalidad, apenas suficiente para indicar la voluntad de formar parte de la sociedad civil mediante la ejecución mecánica de los rituales conmemorativos prescritos. Esta es la actitud conformista criticada por Phillip Lopate en una polémica de 1989 sobre la interpretación sacralizadora del Holocausto, cuando planteó la hipótesis de que muchos seudodevotos de la memoria sucumbían «a la fascinación de una retórica intimidante» sin ninguna convicción, por pura conveniencia, porque eso es lo que tienes que hacer si quieres ser admitido en la sociedad (Lopate, 1989: 57). La misma actitud oportunista con la que, desde hace algunas décadas, una amplia variedad de individuos con aires xenófobos visitan Yad Vashem u otros lugares del trauma para sufrir una especie de limpieza purificadora, indispensable para acceder

a puestos de responsabilidad política. No importa si tras la peregrinación estos mismos individuos empiezan de nuevo a discriminar o perseguir a las minorías que han decidido en ese momento poner en el punto de mira: el homenaje a la memoria los ha inmunizado para siempre frente a cualquier acusación de racismo.

La «legitimación» a bajo coste de sujetos cuestionables no es, sin embargo, el único efecto colateral de la transformación simbólica del testimonio que hemos discutido en este capítulo, a saber, una combinación de: 1) la generalización del objeto histórico, convertido de símbolo a tipo; 2) la deslegitimación del método científico, y 3) la identificación de las palabras con las cosas. Otras consecuencias imprevistas incluyen la erosión de la función representativa del lenguaje (hablamos para hacer afirmaciones que pueden considerarse verdaderas o falsas) a favor de su dimensión performativa (hablamos para producir efectos prácticos en el mundo o actuar sobre los hábitos y comportamientos de los demás), como ocurre con las órdenes, los conjuros y las fórmulas mágicas, que no se pueden juzgar verdaderas o falsas, sino más o menos eficaces. Entre dos o más discursos que compiten por la hegemonía cultural, gana el que tiene más efectos, más repercusiones prácticas, independientemente de su grado de veracidad (de ahí la insistencia actual en la importancia de las «percepciones» en el ámbito político y deliberativo: por ejemplo, si las personas se dejan convencer de que, en Italia, existe un problema muy grave de criminalidad relacionada con la inmigración, independientemente de cualquier evidencia objetiva, se considera justo legislar como si este problema realmente existiera).

Al mismo tiempo, el pensamiento narrativo deja al margen al pensamiento argumentativo, lo que implica graves pérdidas en términos de competencia crítica compartida, capacidad de confrontación recíproca y habilidad de gestionar conflictos. Si bien la argumentación es profundamente dialéctica, forzada como está a asumir el punto de vista que quiere cuestionar, la narración no tiene obligaciones en este sentido: el narrador de una historia tiene la facultad incuestionable de decidir qué personajes

tendrán espacio, tiempo, voz y razón.

Por eso, en un régimen de verdad predominantemente narrativo, basado en el dogma de la infalibilidad del testigo, nadie, fuera de la comunidad especializada, siente la necesidad de interpretar los relatos según los criterios intersubjetivos verificables mencionados anteriormente. Más bien, todos confían ciegamente en el narrador en el que se ha depositado la capacidad casi adivinatoria de distinguir lo verdadero de lo falso. A la larga, la comunidad se olvida de aplicar juiciosamente su escepticismo, y las únicas historias dignas de confianza son aquellas que confirman las creencias establecidas *a priori* por sus propias fuentes de referencia (mientras que los relatos de otros se consideran automáticamente falsos): no es casualidad que la ingenua credulidad vaya de la mano de la popularidad de las teorías de la conspiración más dispares. Entre otras cosas, esto lleva a una contracción y una tecnificación del concepto de «comunidad científica», relegado al territorio estéril de los departamentos universitarios, sin que el resto de la comunidad tenga la facultad o las habilidades para ejercer un control razonable sobre lo que ocurre en ellos (lo que ciertamente no es beneficioso ni para la salud científica ni para la académica).

De ahí que se delegue en los guardianes. Es natural que las personas sientan esa necesidad en un contexto de competencia salvaje entre narrativas particulares que aspiran al reconocimiento universal, en ausencia de otro lugar independiente (aunque sea ideal) al que remitirse para sopesar la credibilidad relativa de cada una. La autoridad carismática de los guardianes sustituye al proyecto ilustrado de una conciencia crítica generalizada, cuyo principal garante es, o debería ser, la correcta argumentación.

Mejor los guardianes que nada, por supuesto, especialmente si su acción de contención se pone al servicio de un principio de justicia social que excluye de la lista de discursos admisibles cualquier manifestación de racismo, abuso y violencia ciega contra los sectores más débiles de la sociedad. Pero por mucho que podamos compartir los objetivos últimos que persiguen las políticas de la memoria («never again» es una idea por la que valdría la pena morir),

el defecto trágico de su función radica en la sorprendente contradicción entre los fines y los medios que están dispuestas a emplear. Para defender los valores amenazados de la democracia, los guardianes se apoyan en un principio de autoridad irrebatible que, paradójicamente, es más propio de un régimen totalitario. No es de extrañar que, en un momento dado, el mismo principio de autoridad sea blandido por quienes, con mayor coherencia histórica, lo utilizan para promover sus intereses «by any means necessary»: «America first», Italia para los italianos, Hungría para los húngaros, etcétera. Es triste decirlo, pero la eficacia de la narrativa del Holocausto ha determinado su hegemonía cultural, pero también su perversa mutación en un paradigma victimario que cualquiera puede usar como escudo mientras avanza a expensas de las víctimas reales.

---

1 Sobre el carácter epistemológico incierto de los testimonios, remitimos a Bloch (1949) y a los estudios de Elizabeth Loftus (1979) sobre las distorsiones de la memoria personal.

2 «El discurso histórico no concuerda con la realidad, lo único que hace es significarla, no dejando de repetir *esto sucedió*, sin que esta aserción nunca llegue a nada más que a la cara del significado de toda la narrativa histórica» (Barthes, 1994: 175-176).

3 He hablado de los abusos de la memoria en otro libro (Pisanty, 2012), donde mantenía que los tres principales dispositivos retóricos sobre los que se construye la llamada memoria colectiva –banalización, sacralización y negación– son como tres piezas de un mismo engranaje. La banalización simplifica la historia y la espectaculariza para hacerla más comprensible, pero también más abierta a la explotación comercial e ideológica. La sacralización la pone en una vitrina, donde es reverenciada y rodeada con un cordón vigilado por los guardianes apropiados, que la defienden de las tretas de los banalizadores y los ataques de los negacionistas, quienes –por su parte– la vandalizan lo mejor que pueden, sin restricciones. Cualesquiera que sean sus intenciones, cada dispositivo le hace el juego a los demás. Los banalizadores y los negacionistas desencadenan las reacciones defensivas de los sacralizadores que, para salvaguardar la memoria, reclaman un monopolio cada vez más exclusivo de sus usos legítimos, según criterios que no pueden ser cuestionados por extraños. Los negacionistas acusan a los sacralizadores de doblegar la memoria

para propósitos no confesados y, mientras tanto, se aferran a las simplificaciones de los banalizadores para insinuar que los hechos de los que hablan son una completa invención. Los banalizadores aprovechan la visibilidad que adquiere la memoria a través de estas disputas y promueven productos conmemorativos masivos que son cada vez más explotables y fáciles de usar.

4 Sobre el papel del entrevistador en *Shoah*, véase Felman (1994: 90-103).

5 Por ejemplo, como cuenta David Mehegan en el *Boston Globe* del 31 de octubre de 2001 (cit. en Bertolini, 2010), Hilberg expresó serias dudas sobre la pseudoautobiografía de Defonseca antes de su publicación. Sin embargo, Jane Daniel, editora de Mt. Ivy Press, decidió seguir adelante de todos modos.

6 Cf. Harvey Peskin, presidente del Psychoanalitic Institute of Northern California, «Holocaust Denial: a Sequel», en *The Nation*, 1 de abril de 1999.

7 Formulado por Umberto Eco (1975 y 1984), el concepto de Enciclopedia corresponde a la red (en continua transformación) de conocimientos registrados y culturalmente accesibles para los miembros de una determinada comunidad lingüística en un momento dado de su historia. Es «el conjunto registrado de todas las interpretaciones, objetivamente concebible como la biblioteca de las bibliotecas, donde una biblioteca es también un archivo de toda la información no verbal registrada, desde las pinturas rupestres hasta las cinetecas» (Eco, 1984: 133). Debido a su extrema amplitud y apertura, la Enciclopedia en general es conocida y «controlada» de diferentes maneras por sus usuarios, sin que nadie tenga la oportunidad de poseerla en su totalidad. Sin embargo, existe un ámbito medio, ampliamente compartido, de aprendizaje común, cuyo conocimiento es la condición necesaria para poder reconocerse (y ser reconocidos) como miembros de pleno derecho de una determinada comunidad cultural. Las disputas en torno al control de la llamada memoria colectiva (de la que me ocuparé en el próximo capítulo) se refieren precisamente a los formatos y contenidos de la Enciclopedia media.

8 Elie Wiesel: «Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction», *New York Times*, 16 de abril de 1978.

9 Sobre las causas históricas de la discrepancia entre la recepción de la Shoah en Europa y Estados Unidos, véase la obra fundamental de Novick (1999).

10 Emil Fackenheim, citado en Chaumont (2002: 102).

3. MEMORIAS COLECTIVAS

A QUIÉN PERTENECE LA MEMORIA

El concepto «memoria colectiva» es escurridizo en la medida que presupone la extensión de los mecanismos de la memoria individual a un nivel supraindividual. La memoria individual, entendida como un dispositivo que selecciona, clasifica, conecta, almacena y recupera datos experienciales relevantes, es un objeto de estudio complejo y multifacético con el que siguen lidiando la literatura, la filosofía y la psicología. Pero, incluso si nos conformáramos con una definición ingenua de la memoria individual como «aquello que una persona recuerda de su pasado», todavía nos quedaría el problema de cómo trasladar esta noción a las representaciones culturalmente arraigadas a través de las cuales una comunidad histórica transmite su experiencia pasada a las generaciones posteriores.

La razón por la que es engañoso considerar la memoria colectiva como una copia ampliada de la memoria individual es que no está nada claro quién o qué es el sujeto compuesto al que se referiría la memoria colectiva, ni dónde está el dispositivo que la hace operativa. Como la *langue* teorizada por Ferdinand de Saussure, se diría que se ubica «en el cerebro de un grupo de individuos», con todas las ambigüedades que esta definición trae consigo. Sin embargo, el lenguaje de la memoria está lleno de palabras que se refieren al campo semántico de la propiedad, lo que demuestra que la atribución a un individuo, la propiedad de los recuerdos,[1] se extiende por analogía de la posesión de recuerdos privados a la posesión de recuerdos colectivos.

Uno de los rasgos distintivos de la memoria, ya sea individual o colectiva, es el hecho de que siempre pertenece

a alguien que la considera una emanación personal y, por tanto, cree que puede hacer con ella lo que quiera. La memoria –dice Paul Ricoeur (2001: 3)– «es también la autodenominación del propio sujeto; en francés decimos *Nous nous rappelons*. En este sentido, la memoria es nuestra y sobre todo mía. Mis recuerdos me pertenecen».

Por eso, incluso en el caso de que alguien recuerde mal un hecho (evocando detalles inexistentes, distorsionando su significado, superponiendo diferentes imágenes, omitiendo elementos perturbadores, etcétera), nadie podrá despojarlo jamás de ese recuerdo, por imperfecto que sea. A lo sumo, podría desafiar la veracidad del testimonio (la manifestación pública de la memoria privada), quizás aportando pruebas de su inexactitud, pero el contenido del recuerdo –las huellas mnémicas de las que el testimonio es expresión– se resiste a la negación. «Aunque ya no tengo la seguridad de que algunos sucesos fueran reales –admite el narrador de la novela de Julian Barnes *El sentido de un final*–, al menos recuerdo con claridad las impresiones que dejaron. Es lo más lejos que llego». Como si dijera: este recuerdo es mío (y yo soy mi recuerdo); podría estar equivocado, sé que no soy infalible; pero, por mucho que alguien más me pida que corrija su contenido («mira, lo recuerdas mal, las cosas no fueron como afirmas»), siempre tengo la última palabra («puede ser como dices, pero esto es lo que recuerdo»).

Ahora bien, si la plena propiedad del individuo es indiscutible en el caso de la memoria individual, las cosas se complican en relación con la memoria colectiva. Hablar de «nuestra memoria» implica que todas las personas a las que nos referimos como «nosotros» comparten las mismas huellas mnémicas, o al menos un repertorio de huellas mutuamente compatibles que se refieren a los mismos hechos, ya se trate de sucesos vividos en primera persona o de sucesos revividos indirectamente a través de los relatos de los testigos y de las narraciones de generaciones posteriores que están basadas en ellos.

Ponerse de acuerdo en la representación más adecuada de los hechos recientes (que cada actor-observador ha registrado de una manera necesariamente subjetiva e incompleta) es en sí misma una tarea difícil, como lo sabe

cualquiera que haya estado presente en una disputa familiar, incluso antes de un pleito judicial. Cuando el hecho se sitúa en un pasado que va más allá de la experiencia directa, la arbitrariedad de la representación se vuelve aún más evidente. ¿Quién decide qué episodios se deben incluir u omitir, qué detalles merecen enfatizarse, qué relaciones de causa y efecto han de establecerse, qué interpretaciones deben ofrecerse, qué puntos de vista cabe favorecer…? ¿Y quién tiene la última palabra si las versiones no coinciden?

Este es, desde Tucídides, el papel de la historia: establecer un lugar público externo lo suficientemente desvinculado de los hechos como para poder reconstruir su dinámica de la manera más objetiva posible, a partir de documentos accesibles y de criterios intersubjetivamente verificables. Por supuesto, el carácter público de la historia no la hace inmune a la parcialidad y la manipulación ideológica, considerando que en este punto ya no estamos hablando (como en el capítulo anterior) de un ideal científico abstracto, muy alejado de las preocupaciones mundanas, sino de una comunidad concreta, la de historiadores de carne y hueso, que actúa en el contexto de una estructura de poder particular. La misma elección, por parte de la historiografía clásica, de privilegiar los archivos oficiales sobre otras posibles fuentes de información implica una perspectiva institucional, *embedded*, que silencia a gran parte de la humanidad. «El joven Alejandro conquistó la India. / ¿Él solo? / César venció a los galos. / ¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?», preguntaba Bertolt Brecht en un famoso poema de 1935 (*Preguntas de un obrero que lee*).

Precisamente para incluir las voces desoídas de los oprimidos en la representación pública del pasado y, por tanto, para «poner en discusión la distinción entre lo que es y no es histórico» (Portelli, 2008), la historia oral contemporánea ha recurrido a nuevas fuentes, testimonios, entrevistas, relatos de la vida cotidiana, que pueden corregir el prejuicio constitutivo de la «historia escrita por los vencedores». Dar cabida a los sujetos subrepresentados, ampliar las perspectivas para incluir diversas formas posibles de vivir en una sociedad y extender las bases de participación no significa, sin embargo, anular la distancia

entre el historiador y sus fuentes. «Las riendas del discurso, incluso en la historia oral, están en manos del historiador», escribe Alessandro Portelli (2007), al tiempo que subraya que este es, a su vez, un individuo ubicado históricamente y, como tal, está lejos del ideal de transparencia y objetividad absoluta teorizado por la historiografía positivista. La dialéctica entre historia y memorias (en plural) se cuestiona, se replantea, incluso se deconstruye, pero nunca se borra y ya está: esto pondría en peligro algunos de los objetivos que persigue la historia oral, comenzando por la democratización del concepto de «público» que los enfoques más tradicionales tienden a hacer coincidir con las prerrogativas de las clases dominantes.

A la inversa, quienes sitúan las representaciones del pasado exclusivamente en el nivel de la memoria niegan hasta cierto punto el carácter público de la historia. El hecho de que sean más o menos conscientes de ello reintroduce un principio de propiedad en la gestión de los conflictos rememorativos. El problema no es tanto establecer cómo fueron realmente las cosas, ni siquiera determinar de cuántas formas diferentes se prestan a ser contados los mismos hechos, sino reivindicar los derechos, la prioridad del propio punto de vista en relación con esos hechos. Una perspectiva prevalece automáticamente sobre las demás. El patrimonio que se debe preservar es la memoria inalienable de una experiencia que ninguna reconstrucción histórica puede vaciar jamás de su contenido subjetivo. Así, la herencia que se ha de transmitir es la narración unilateral de esa experiencia, cuya aceptación confiere el derecho a autodesignarnos como «nosotros», copropietarios de la memoria y miembros del grupo responsable de su gestión. Y esto, como se puede adivinar, plantea algunas cuestiones importantes, todas ligadas a la vaguedad del pronombre «nosotros».

NOSOTROS, ¿QUIÉNES?

Normalmente se considera que la memoria colectiva es el resultado del encuentro entre diferentes memorias individuales que, ante experiencias comunes, se instalan en

un relato elásticamente inclusivo. La base de la reminiscencia conjunta es la experiencia compartida, es decir, el hecho de haber vivido situaciones similares (en condiciones similares), como ocurre con los veteranos de guerra o, simplemente, con compañeros de colegio que vuelven a reunirse después de muchos años. También en estos casos es posible, incluso probable, que los recuerdos no coincidan a la perfección, pero no importa: por lo general, el reconocimiento mutuo de *haber estado allí juntos* garantiza, cuando menos, que los conflictos interpretativos estén representados o re-presentados dentro de un marco narrativo común. Pero ¿qué sucede cuando la comunidad que recuerda se extiende más allá de los límites espacio-temporales de quienes *estaban allí*, para incluir tanto a los que aún no habían nacido en ese momento, como a los que estaban en otro lugar y vivieron situaciones diferentes? Cabe señalar que en esta extensión se basa la supervivencia cultural de la memoria (la cultura, como dice Yuri Lotman, es la «memoria no hereditaria [es decir, no genética] de una colectividad», así como el conjunto de medios destinados a organizarla y conservarla [Lotman y Uspenskij, 1975: 43]), y la continuidad del «nosotros» al que da origen.

De acuerdo, pero nosotros, ¿quiénes? «The question will not go away». Si bien la coexistencia en el lugar del acontecimiento establece un criterio empírico de pertenencia y, por tanto, un principio verificable de copropiedad, con la extensión del grupo se invierten los términos de la relación. En el paso de la rememoración a la conmemoración, a medida que la memoria comunicativa entra en la esfera pública y se convierte en memoria cultural,[2] la experiencia compartida se vuelve casi totalmente indirecta y mediada textualmente. De ahí la inversión: ya no somos «nosotros» quienes determinamos el formato de la memoria, contribuyendo a ella con nuestros recuerdos personales, sino que es la memoria la que establece quiénes somos «nosotros» y en qué condiciones podemos designarnos como tales.

Tal es el poder de los relatos fundacionales, destinados por un lado a crear comunidades imaginadas y, por otro, a excluir a quienes no se encuentran cómodos en ellos o prefieren identificarse con otra historia. En el ámbito

familiar (el primer laboratorio de la memoria), la apelación a la pertenencia puede ser motivo de grandes choques generacionales, y en ocasiones de dolorosas rupturas, si la continuidad biológica de los descendientes se libera de la continuidad cultural de la memoria. Las historias de nuestros antepasados pierden su carácter ejemplar y aparecen, a ojos de las nuevas generaciones, como un instrumento de dominación, una herencia simbólica incómoda, cuyo objetivo no confesado es asegurar la inmortalidad de aquellos a expensas de la libertad de estos (la libertad de imaginarse a sí mismos como protagonistas de historias radicalmente diferentes), a menos que la memoria se imponga de forma tan perentoria que desaliente cualquier narrativa alternativa: la tomas o la dejas, pero entonces debes saber que quien la deja también renuncia a todos los beneficios que se derivan de la inclusión en cualquier «nosotros».

Cuando un recuerdo se abre paso entre otros posibles, los miembros del grupo que se congrega a su alrededor reestructuran sus recuerdos personales en consecuencia. El criterio de pertenencia es el grado de compatibilidad entre las experiencias vividas y el formato de la narrativa hegemónica. Hay quien falsificaría papeles para adaptar su autobiografía a las categorías prescritas por el modelo dominante, como puede inferirse de la eliminación de las páginas fascistas de los anales de muchas familias italianas en la inmediata posguerra. Otros se limitan a recalibrar datos pertinentes, enfatizando algunos detalles (la vez que el abuelo no participó en un desfile militar) e ignorando otros (el hecho de que no fue porque tenía sarampión). Pero incluso cuando los recuerdos personales y familiares están en consonancia con los valores que promueve la memoria cultural imperante en ese momento –como sucedió en la posguerra, por ejemplo, con los recuerdos de quienes participaron en la Resistencia–, todavía queda un excedente de experiencia que no puede reducirse a los roles de la narrativa canónica. ¿Dónde van a parar los recuerdos privados que se resisten a la conformación de la memoria pública?

Recuerdos latentes

En estrecha relación con el estatus distinto –individual o colectivo– del sujeto que recuerda, existe una diferencia crucial que fue señalada, entre otros, por Umberto Eco. Es imposible olvidar voluntariamente lo que la memoria individual ha registrado y, por mucho que se intente olvidar un disgusto, un trauma o una humillación, el recuerdo de estas experiencias no se desvanece salvo como resultado de mecanismos psíquicos sobre los que tenemos poco o ningún control consciente (cuenta la historia que, inconsolable después de despedir a su fiel sirviente Lampe, Kant había anotado la instrucción «Acordarse de olvidar a Lampe», por lo que revivía el recuerdo cada vez que veía la nota). Por el contrario, Eco (2007: 88) dice:

> Las culturas se presentan como sistemas que funcionan no solo para preservar y transmitir la información útil para su supervivencia como culturas, sino también para eliminar el exceso de información. La cultura no hace que los individuos olviden lo que saben, sino que les impide descubrir lo que aún no saben.

Para que un recuerdo deje de existir para las generaciones futuras, basta con suprimirlo de los libros de historia, dejar de contarlo, eliminarlo de la Enciclopedia media (esa parte de la semiosfera frecuentada por la mayoría de los miembros de una comunidad). Después de un tiempo sin hablar del tema, nadie (o casi nadie) volverá a pensar en ello.

Que la memoria también sirva para eliminar el exceso de informaciones no es necesariamente algo malo.[3] Es cierto que el arte del olvido es la desafortunada especialización de los «comisariados de archivos» (Jaubert, 1993), encargados de censurar, editar y perfilar cualquier hecho que no sea del agrado del régimen de turno. Pero es igualmente cierto que el olvido es una condición indispensable para la supervivencia de individuos y grupos, so pena de sobrecarga de información y la consecuente pérdida de facultades cognitivas fundamentales. «Existe un grado de insomnio, del rumiar y del sentido histórico que atenta contra lo vivo y lo conduce a la perdición, con indiferencia de si se trata de un

ser humano, un pueblo o una cultura», escribió Nietzsche en la *Segunda consideración intempestiva*. Además, señala Eco, la poda de detalles inútiles, o supuestamente inútiles, de la Enciclopedia de una cultura no significa que se pierdan definitivamente. Más bien, entran en una zona de latencia, enterrados en archivos especializados, virtualmente accesibles y potencialmente disponibles cada vez que nuevas circunstancias provoquen su exhumación. «El exceso de información está […], por así decirlo, "congelado", y basta con que el experto lo saque del congelador y lo meta en el microondas para que vuelva a estar disponible» (Eco, 2007: 90-91).

Dejando de lado por un momento el problema de cómo los expertos deciden qué partes enterradas del archivo deben ser exhumadas, la pregunta es: ¿quién decide qué información de la descongelada por los expertos merece ser incluida en la memoria colectiva? En otras palabras, ¿quién está cualificado para decidir que vale la pena introducir cierta información en esa parte de la Enciclopedia media que se refiere a la forma en que una comunidad representa su pasado como base de su identidad actual?

Eco describe el trabajo incesante de reestructurar la Enciclopedia como un proceso casi espontáneo, que tiende a estar desconectado de la iniciativa de individuos concretos, a quienes se les atribuye la decisión de incluir en los estantes de la memoria compartida algunas informaciones a expensas de otras:

> El olvido-filtrado operado por la Enciclopedia media no depende ni de la voluntad de un individuo ni de un acto consciente de la voluntad colectiva: se produce por una especie de inercia, a veces incluso por causas naturales, como la anulación de todo lo concerniente a Atlántida, si es que alguna vez existió (Eco, 2007: 89).

Si ya no recordamos lo que le sucedió a Calpurnia tras la muerte de Julio César –observa Eco– o si desconocemos los nombres de todos los que participaron en la batalla de Waterloo, no hay necesidad de atribuir estas omisiones a una intención precisa de manipulación por parte de nadie: estas cosas pasan. De ahí la imagen de una Enciclopedia-

memoria impersonal, sin planificación, desconectada de cualquier *agency*, y al mismo tiempo autopoiética y a merced de cataclismos más o menos naturales.

Sin embargo, cabe preguntarse si este modelo decididamente antiintencionalista no se ve afectado por los ejemplos caricaturescos con los que Eco, para evitar cualquier sobreinterpretación conspirativa de los fenómenos culturales, ilustra los principios de la eliminación-filtrado. Si, en lugar de la identidad de los combatientes de Waterloo o la viudez de Calpurnia, hubiera elegido como ejemplos otros olvidos ideológicamente más significativos, entonces la imagen de un recuerdo que se hunde y resurge de las incontrolables olas del tiempo revelaría algunas limitaciones. Es difícil, por ejemplo, no reconocer alguna intención o *agency* en la amnesia de la Italia de posguerra con respecto a su pasado racista,[4] en la ausencia de recuerdo de los caídos del Ejército Rojo durante la conquista de Berlín en las conspicuas prácticas conmemorativas de la Alemania reunificada o incluso en la exclusión sistemática de Marek Edelman de las conmemoraciones israelíes del levantamiento del gueto de Varsovia. Edelman fue un comandante bundista que, después de la guerra, eligió permanecer en Polonia en lugar de emigrar a Israel.

Estas no son solo cosas que pasan, alguien hace que pasen. Quizá no una sola agencia, un individuo concreto, una mente diabólica de la que todo depende. Más bien, un cúmulo de amnesias, negligencias, omisiones, microdecisiones contingentes, que a veces chocan entre sí, pero que convergen en la tendencia a correr un velo sobre algunos hechos cuya evocación no sirve a los propósitos de nadie en ese momento.

¿Qué falta en el modelo enciclopédico, tal como lo formuló Eco? La referencia al poder, es decir, a la facultad distribuida de manera desigual de afectar a la forma y la sustancia de los procesos conmemorativos. El caso es que la memoria colectiva no funciona como la Wikipedia: no es una enciclopedia libre, abierta a cualquiera que desee agregar o modificar las entradas. Es más fácil acceder como lector que como autor, especialmente cuando se trata de hechos cargados de efectos contextuales sobre el presente, como en

el caso de la Segunda Guerra Mundial. Sin tener que sacar a relucir *Spectra* o *Gran Hermano*, es evidente que la memoria está sujeta a mecanismos de *gatekeeping* y de *agenda-setting* que la exponen a las presiones cruzadas de poderosas agencias con diferentes motivaciones, que compiten por el control de los recursos cognitivos. Como explica Maurice Halbwachs (1925 y 1950), la memoria sirve a los intereses, las sensibilidades y los proyectos de quienes la gestionan, mientras que los filtros culturales que seleccionan los episodios considerados memorables dependen de las preocupaciones y los pensamientos dominantes de las sociedades de las que dependen. En consecuencia, el modelo enciclopédico de una memoria acéfala y desprovista de intenciones debe revisarse a la luz de la obvia constatación de que, en la masa de nodos interconectados que constituyen el conocimiento común compartido, algunos vínculos (los más implicados en la autodefinición de los grupos) son cuidadosamente atendidos, e incesantemente reiterados, y al mismo tiempo están expuestos a los ataques de los diferentes sujetos que desean tomar el control.

Así lo demuestran las numerosas discusiones que, durante décadas, han estallado en torno a la gestión de los recursos conmemorativos (no solo en referencia a la Shoah): disputas tan frecuentes que hacen pensar que la lucha por el control de la memoria no es un fenómeno inusual, sino el motor de su propio engranaje. Precisamente porque se basa en una concepción patrimonial de la historia, la memoria solo puede generar conflictos entre distintas apropiaciones del pasado, concentraciones de poder, *joint-ventures*, infracciones de *copyright*, *take-overs* amistosas u hostiles, por utilizar metáforas comerciales que suenan decididamente inapropiadas a la luz de la gravedad de la materia histórica en disputa, pero que se refieren al mismo campo semántico que otros términos considerados más apropiados, como *herencia*, *legado*, *patrimonio*, *valor* y *pertenencia*.

My Holocaust

En abril de 2003 se inauguró en Jerusalén una ruta conmemorativa que une el museo de Yad Vashem (el

monumento nacional dedicado a los judíos asesinados en Europa) con el gran cementerio militar del monte Herzl, donde están enterradas las principales figuras del sionismo, entre ellas el propio Theodor Herzl. La función simbólica de la ruta es evidente: afirmar la unión entre las dos memorias, la de la Shoah y la del sionismo, y enfatizar la relación de causa y efecto que une la primera con la segunda. Una conexión que hoy solemos dar por sentada, al menos desde el punto de vista del sentido común, y no sin algunas buenas razones. No hay duda de que las oleadas de violencia que durante siglos (incluso antes del advenimiento del nazismo) golpearon a los judíos de Europa estuvieron relacionadas con su vulnerabilidad como minoría. Y no hay duda de que, para muchos judíos, aunque no para todos, esas persecuciones alimentaron la utopía de un Estado judío autodeterminado en el que finalmente podrían sentirse seguros (no es casualidad que el sionismo arraigara con particular vigor en los países de Europa del Este, donde la violencia antisemita estaba más extendida).

No obstante, la relación histórica entre la Shoah y el sionismo es mucho menos lineal de lo que puede parecerles a los visitantes de Yad Vashem. A estos, a la salida del museo, se les invita a recorrer un camino ligeramente ascendente (*aliyah*, 'ascenso', es el término hebreo para la inmigración a la tierra de Israel), que los conduce por las etapas fundacionales del Estado judío. Desde los disturbios en los guetos hasta las deportaciones, desde la declaración de independencia hasta los discursos de David Ben Gurion, la impresión es que el sionismo es la consecuencia natural de las persecuciones que culminaron en la Shoah. Inscrito en la topografía del lugar, el paso de la destrucción al renacimiento implica una interpretación teleológica del exterminio y refuerza en una sola narrativa las acciones de los combatientes y los destinos de las víctimas, elevadas (queramos o no) a la condición de mártires. Este es un caso evidente de apropiación de la memoria y ciertamente con buenos fundamentos, considerando que Israel es básicamente el único país del mundo donde los judíos constituyen la mayoría. Pero, sin embargo, esto es lo que sucede cuando se toma el control de algo sin considerar a

todos esos judíos (por no hablar de las otras víctimas del nazismo) que, después de la guerra, mantuvieron su identidad diaspórica sin identificarse necesariamente con la gran narrativa sionista.

¿Qué hay de malo en reclamar derechos sobre una memoria y usarla para sus intereses actuales? Esto es lo que objetan en la actualidad algunos sionistas, entre los que Elhanan Yakira (2010: 124), profesor de Filosofía en la Universidad de Jerusalén, destaca por su franqueza. «Los judíos, israelíes y sionistas tienen el derecho moral de hablar del Holocausto como y cuando quieran. Tenemos el derecho moral (aunque no la obligación, por supuesto) de instrumentalizar el Holocausto». Dejando a un lado el supuesto básico, que es problemático en sí mismo (la idea de que la memoria es un bien que puede ser explotado de cualquier forma por quien la controla), todavía queda sin respuesta una pregunta fundamental. ¿Qué hacer en caso de que no exista un acuerdo unánime entre los herederos de las víctimas sobre cómo y cuándo ejercer el presunto derecho a instrumentalizar el Holocausto? ¿Quién tiene la última palabra? A juzgar por la intransigencia con la que Yakira deslegitima a las voces disidentes (por ejemplo, los israelíes que dicen ser postsionistas), acusándolas de antisemitismo negacionista, se diría que para él los únicos legítimos propietarios de la memoria son aquellos que piensan exactamente como él.

Pero la cuestión es más compleja que una disputa de propiedad entre judíos, sionistas e israelíes (tres categorías que a Yakira le cuesta distinguir) en torno a la cuestión de quién tiene derecho a poseer y controlar la memoria. Incluso si admitiéramos que la voz del sionismo tiene derecho a imponerse a las demás, e incluso si pasáramos por alto las marcadas diferencias entre las distintas corrientes del sionismo en el pasado y en el presente, el problema seguiría siendo cómo justificar el retraso histórico con el que Israel reconoció su propio vínculo con la Shoah. A diferencia de lo que sugiere el camino bordeado de árboles entre el museo del genocidio y el cementerio de los héroes sionistas, el vínculo entre las dos memorias no es natural ni evidente, y está desconectado de toda *agency* humana.

Desde la década de 1940, el exterminio ha sido ciertamente objeto de innumerables debates, actos parlamentarios, proyectos de ley y presiones políticas de la izquierda sionista, de Yad Vashem (una organización reconocida por la Knesset en 1953 pero ya activa durante la guerra) y otras asociaciones similares que pidieron al Gobierno del Estado judío incorporar la memoria de los deportados a las conmemoraciones oficiales (Stauber, 2000). Pero durante varios años la línea oficial fue diferente. Lejos de identificarse con las víctimas de los nazis, muchos judíos nacidos en Palestina o que habían llegado antes de la guerra veían a los judíos de la diáspora con desconfianza, incluso con desprecio. Acusados más o menos directamente de sumisión, de «mentalidad de gueto» y, quién sabe, incluso de colaboración con el enemigo, los exdeportados representaban la antítesis exacta del autoestereotipo nacional: el de los llamados *sabra*, los «tunas», metáfora de un pueblo tenaz, capaz de sobrevivir en ambientes hostiles, combativo y espinoso por fuera, dulce por centro.

Los únicos episodios en la historia judío-europea reciente que se consideraron dignos de celebración pública fueron el levantamiento del gueto de Varsovia y otras manifestaciones de resistencia activa, incluidas la luchas partisanas en los bosques de Europa del Este. El resto debía recordarse en silencio, en privado, como corresponde a los rituales del duelo. Para los supervivientes que llegaron a Israel después de la guerra, el mandato moral no era, por tanto, «no olvidar», sino, por el contrario, pasar página, cambiar de nombre, abandonar sus lenguas y culturas de origen y dejar atrás el pasado tan pronto como fuera posible.[5]

El impacto mediático del juicio de Eichmann (1961), que, como es bien sabido, dio a conocer por primera vez los testimonios de exdeportados ante medio mundo, rescató los recuerdos de su latencia. Una vez más, este cambio fue menos fortuito de lo que hubiera podido explicar un modelo enciclopédico despojado de toda referencia al ejercicio del poder. Como señaló Hannah Arendt (1963), el juicio fue sabiamente planeado por el entonces primer ministro, David Ben Gurion, que lo vio como una oportunidad para enseñar al mundo una serie de lecciones que facilitaran la difícil

supervivencia del joven Estado israelí: difundir la conciencia de la Shoah, trabajar sobre los sentimientos de culpa de las naciones para obtener de ellas ayuda política y económica indispensable, impulsar a las nuevas generaciones de israelíes, integrar a los recién llegados, construir y reforzar un sentido de identidad nacional, convencer a los judíos de la diáspora de que sin la protección de un Estado nunca podrían sentirse seguros en el mundo, afirmar la soberanía y el poder de Israel contra los enemigos que pedían su destrucción.[6]

No hay nada reprobable en este ejercicio de pedagogía nacional, dado que toda narrativa identitaria se basa en usos instrumentales análogos de la historia, y es normal que un gran estadista, como sin duda lo fue Ben Gurion, explote cualquier recurso, material o simbólico, útil para la consecución de sus objetivos estratégicos. El caso es que la transición del recuerdo a la conmemoración fue auspiciada y posibilitada por el liderazgo israelí con el expreso propósito de enfatizar los lazos de continuidad entre los crímenes nazis y una historia del antisemitismo que se remonta miles de años atrás, desde las persecuciones de los faraones hasta las guerras más recientes con los países árabes vecinos. Cabe preguntarse si, sin la intervención de Ben Gurion (y de todas las organizaciones que llevaban mucho tiempo presionando para que se decidiera hacer de Israel el centro mundial de la conmemoración del Holocausto), el recuerdo del exterminio judío no se habría quedado congelado en los archivos de los historiadores, del mismo modo como, en ausencia de mediaciones similares, el genocidio de los romaníes y los sinti sigue ocupando un lugar marginal en la memoria y la conciencia europeas (¿cuánta gente conoce el término *porajamos*, 'devastación', equivalente romaní del hebreo *shoah*?).

Sin embargo, la israelí no fue la única apropiación estratégica de la memoria. El eco internacional del caso Eichmann despertó el interés de la comunidad judía estadounidense, hasta ese momento poco activa en cuanto a conmemoraciones y más interesada en integrarse en el *American way of life*, aunque con la inquietante sensación de haber abandonado a su suerte a los judíos de Europa durante

la guerra (Novick, 1999: 47-59). Las organizaciones judías estadounidenses (el Comité Judío Estadounidense, la Liga Antidifamación, el Congreso Judío Estadounidense, entre otras) insistieron en las raíces psicológicas comunes a todas las formas de prejuicio, temiendo que la imagen de los judíos como víctimas contribuyese a la marginación de la comunidad judía en Estados Unidos, mientras que las (pocas) películas y obras de teatro dedicadas a las atrocidades antisemitas, empezando por la adaptación dramatúrgica de *El diario de Ana Frank* en 1955, extrajeron lecciones universalizadoras que nadie en ese momento condenó como un robo (como sí pasaría más tarde: «Stealing the Holocaust», escribiría el crítico Edward Alexander [1980] sobre esa adaptación). Luego, el juicio de Jerusalén y las polémicas que lo acompañaron (en particular el debate suscitado por el texto tan controvertido de Arendt) allanaron el camino a una nueva sensibilidad hacia el binomio Israel-Holocausto, así como a una mayor militancia de las organizaciones judías estadounidenses a favor de la supervivencia del Estado de Israel.

En los años siguientes, a medida que llegaban noticias sobre los turbulentos acontecimientos en Oriente Medio –de la Guerra de los Seis Días (1967) a la Guerra de Yom Kippur (1973), del asesinato de atletas israelíes en los Juegos Olímpicos de Múnich (1972) al secuestro de Entebbe (1976)–, muchos judíos estadounidenses sintieron una creciente amenaza antisemita, tanto en Estados Unidos como en otras partes del mundo. Es discutible si la impresión de peligro inminente estaba respaldada por datos reales o si fue alimentada al menos en parte por los medios de comunicación, por la afirmación sionista de que fuera de Israel no había, ni lo habría nunca, un lugar seguro para los judíos, por el uso cada vez más generalizado del léxico del exterminio en el discurso político (que solo exacerbaba el tono del debate) y, más específicamente, por el uso de eslóganes antisemitas que denunciaban el «imperialismo sionista» por parte de algunos militantes afroamericanos que despertaron una gran aprensión entre la comunidad judía de Estados Unidos. Ciertamente, las hostilidades y la retórica belicosa de los países árabes vecinos («borrar a Israel del

mapa») contribuyeron a todo esto. El caso es que, en palabras de Benjamin Epstein, director de la Liga Antidifamación,

> … las antenas de muchos de nosotros, que monitoreamos el clima para la seguridad judía en Estados Unidos, han estado vibrando vigorosamente. [En 1970] estábamos convencidos de que la edad de oro del progreso de la seguridad judía que marcaron los veinte años entre 1945 y 1965 había terminado y que el péndulo estaba oscilando en la dirección opuesta (Epstein, 1999: 171).

Mientras tanto, al grito de «Never again!», muchos apoyaron a Meir Kahane cuando acusó a los portavoces oficiales del judaísmo estadounidense de tener escasas aptitudes para la autodefensa. Temiendo que Kahane se apoderara del monopolio retórico del Holocausto, las instituciones judías decidieron actuar con mayor determinación. El «escudo del Holocausto», como lo definiría en 1982 Michael Berenbaum,[7] futuro director del Museo del Holocausto de Washington, necesitaba ser reforzado.

Ese fue el contexto en el que el 16 de abril de 1978, la NBC emitió el primer episodio de la miniserie de televisión en cuatro partes *Holocausto*, con guion de Gerald Green y dirigida por Marvin Chomsky. El lanzamiento estuvo acompañado de una campaña publicitaria masiva coordinada por la NBC junto con la Liga Antidifamación y el Comité Judío Estadounidense, que distribuyó millones de folletos informativos, organizó avances en todo el país, propuso proyectos educativos complementarios para las escuelas e involucró a los principales periódicos estadounidenses en los preparativos para el visionado de la serie. El impacto fue enorme –alrededor de cien millones de espectadores durante siete horas y cincuenta y cinco minutos de programación en horario de máxima audiencia– y se ha llegado a afirmar que «los estadounidenses recibieron más información sobre el Holocausto en esas cuatro noches que en los treinta años anteriores» (Novick, 1999: 209).

¿Por qué en ese preciso momento? ¿Por qué, en 1978, una importante cadena estadounidense, con la intención de obtener el máximo beneficio de sus inversiones (no en vano

la programación de *Holocausto* se vio interrumpida por frecuentes pausas publicitarias), apostó por la historia de una familia judía alemana perseguida, deportada y masacrada por los nazis en Ucrania y Polonia? ¿No era suficiente con recordar la violencia histórica y los exterminios cometidos en suelo estadounidense para poner al público frente a una narrativa terrible y absorbente?

Las motivaciones que indujeron a la NBC a invertir en el guion fueron de carácter comercial: se trataba de responder al éxito recogido el año anterior por la ABC con *Raíces*, también de Marvin Chomsky. Y, de hecho, la estructura narrativa de *Holocausto* recordaba a la ya probada por la cadena rival con *Raíces*: la narrativización en forma de saga familiar de uno de los crímenes históricos más abominables sufridos por un grupo étnico «racistizado». La intención pedagógica de *Holocausto* –sensibilizar a los estadounidenses, y al mundo entero, sobre un trauma histórico que el caso Eichmann había vuelto a poner de actualidad, pero que aún no se había proyectado en el corazón de la Enciclopedia– fue sin duda fundamental en la campaña para lanzar el producto televisivo; pero fue principalmente a las organizaciones judías a las que la *historical fiction* de Green y Chomsky proporcionó un canal de difusión extraordinariamente eficaz.

Esto nos deja con el problema de entender por qué los televidentes estadounidenses respondieron con tanto entusiasmo a la iniciativa de la NBC. Conmovidos por la historia de la familia Weiss, se proyectaron en la memoria del genocidio judío (incorporado a la gran narrativa estadounidense) a pesar de –o quizás en virtud de– la distancia geográfica, temporal, política y cultural que los separaba del trauma en cuestión. La hipótesis de Robert Wuthnow (1987) es que, en un escenario de desorden político y crisis moral (posterior a la guerra de Vietnam y el escándalo del Watergate), el visionado de *Holocausto* constituyó para los estadounidenses una especie de purificación, un ritual público a través del cual reafirmar los valores de la nación como la antítesis del «mal absoluto» que era el nazismo. Los críticos más entusiastas elogiaron la eficacia con la que *Holocausto* inducía a los espectadores a

identificarse no solo con los miembros de la muy burguesa familia Weiss (blanca de nombre y de hecho), sino en cierta medida también con los propios oficiales nazis, que no eran retratados como un grupo de sádicos sedientos de sangre, sino como arribistas mediocres deseosos de complacer las peticiones de sus líderes. La pregunta ética se planteó con claridad didáctica: ¿cómo os habríais comportado vosotros, queridos espectadores, si os hubierais encontrado en unas circunstancias similares? ¿Habríais tenido el coraje de oponeros?

De esto se extraía una lección universal sobre el valor de la responsabilidad individual, según el relato fundacional estadounidense. La misma lección que habría inspirado el proyecto del Museo del Holocausto anunciado por la Administración Carter seis meses después de la emisión de *Holocausto* (el momento no fue casual: Carter quería que la comunidad judía lo perdonara por su apoyo a la causa palestina y la venta de sesenta cazabombarderos F-15 a Arabia Saudita), solo que esto generó una discusión interminable sobre qué minorías perseguidas tenían derecho a estar representadas en el museo (el debate sobre el genocidio armenio estuvo a punto de desencadenar un incidente diplomático con Turquía).[8]

No hace falta decir que esta «americanización de la memoria» (la expresión es de Berenbaum, quien, por cierto, no pretendía que fuera peyorativa) solo podría implicar una espectacular supersimplificación de la historia del exterminio, igualada con el uso de esquemas narrativos probados y comprobados, como corresponde a cualquier producto bien producido de la industria cultural. Al limar las asperezas de la historia, el drama de Marvin Chomsky transformó el Holocausto en un artefacto cultural fácil de comprender, práctico de manejar y, por lo tanto, accesible para cualquiera que estuviera familiarizado con los valores proclamados por las democracias occidentales, por un lado, y con las reglas del *show business*, por otro. Pero la trivialización era el precio a pagar para que la memoria del trauma trascendiera los estrechos confines del grupo victimizado y se propagara hacia el centro de la Enciclopedia, estilizándose a medida que los recuerdos

latentes de los testigos cristalizaban en motivos narrativos y categorías conceptuales de amplio espectro, capaces de reunir a su alrededor el consenso de una comunidad más amplia. «El Holocausto ahora pertenece a la cultura occidental y, en Estados Unidos, representa la experiencia absoluta. […] Hemos cogido un acontecimiento europeo y lo hemos integrado en la cultura estadounidense», escribiría Berenbaum en 1998.[9]

Las polémicas no se hicieron esperar. El día del primer episodio, el *New York Times* publicó un artículo de Elie Wiesel –«Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction»–[10] en el que el autor acusó a la miniserie de representar «lo que no puede y no debe ser representado». La pretensión de mostrar directamente los procesos del exterminio (tiroteos, cuerpos desnudos ensangrentados, fosas comunes, tortura, hasta los gaseamientos del último episodio) era abominable según Wiesel, no solo porque ninguna reconstrucción en un estudio podría ser lo suficientemente realista, sino sobre todo porque la idea de reproducir el horror de los campos de concentración mediante artificios cinematográficos era en sí misma obscena y cínica. «Falsa, ofensiva, lamentable: como producción televisiva, la película es un insulto a los que murieron y a los que sobrevivieron» (Wiesel, 1978: 75).

Detrás de las objeciones éticas y estéticas (que luego desembocaron en el debate sobre la irrepresentabilidad del Mal), se encuentra una queja más importante en la crítica de Wiesel: la acusación, dirigida a la NBC, de haber expropiado a los supervivientes la plena titularidad de la conmemoración. «El testigo se siente obligado aquí a declarar: lo que ha visto en la pantalla no es lo que sucedió allí. Puedes pensar que ya sabes cómo vivieron y murieron las víctimas, pero no es así» (Wiesel, 1978: 75): una puntualización indiscutible, que sin embargo podría extenderse a cualquier película histórica, desde *El Acorazado Potemkin* hasta *Dunkerque*, a menos que se considere junto con Wiesel que el Holocausto pertenece a una serie histórica distinta a aquella en la que se sitúan todos los demás episodios sangrientos del pasado.

Protestas similares se produjeron en Francia en los meses inmediatamente posteriores, cuando varios críticos y figuras

políticas, incluido el primer ministro, Raymond Barre, se opusieron a la adquisición de los derechos de *Holocausto* alegando que los estadounidenses se habían apropiado indebidamente de un trauma histórico que no era suyo (al final, el drama fue transmitido por Antenne 2 con la aprobación de Simone Veil, exdeportada a Auschwitz). También en este caso, la acusación se basó en argumentos éticos y estéticos, como se desprende de la polémica aparecida en 1979 en las páginas de *Les Temps Modernes* en las que Claude Lanzmann reprochaba a la ficción de la NBC «la audacia obscena de negar al Holocausto su especificidad, su carácter único, de diluirlo, de ahogarlo en el problema del mal universal» (Lanzmann, 1979). Por el contrario, escribió, «el Holocausto es, ante todo, único en el sentido de que erige a su alrededor un círculo de fuego, el límite que no debe traspasarse, porque el horror absoluto es infranqueable: pretenderlo equivale a ser culpable de la transgresión más grave». Dejando a un lado ecos y sugerencias wagnerianos (véase la historia de Sigfrido, Brunilda y el círculo de fuego), francamente fuera de lugar en este contexto, el interdicto de Lanzmann radicalizó la teoría de la irrepresentabilidad que, en su opinión, no solo afectaba a las ficciones libremente inspiradas en la historia de la Shoah, sino también a los documentales y las imágenes de archivo. Solo hay una forma de hablar sobre el genocidio, y es a través de las voces de los testigos (de ahí la disputa posterior con Jean-Luc Godard[11] sobre qué sería lo correcto hacer con una hipotética película de época que documentara la muerte en las cámaras de gas: destruirla, dijo Lanzmann).

Incluso después de un riguroso análisis, las diferencias entre las posiciones de Lanzmann y Wiesel no están claras, ni parecen justificar una disputa pública.[12] Ambos piensan que el exterminio judío es un fenómeno único, incomparable e irrepresentable. Ambos sacralizan el trauma y creen que solo algunas personas pueden hablar de ello. Ambos privilegian el punto de vista subjetivo de las víctimas sobre cualquier reconstrucción histórica. Y ambos reconocen a Israel como el máximo garante de la promesa de «nunca más». Sin embargo, hubo fricciones, a juzgar por la entrevista que Lanzmann concedió a una emisora de radio

pública francesa, France Inter, el 3 de julio de 2016, el día después de la muerte de Wiesel, insistiendo en la frialdad con la que en 1973 el autor de *La Nuit* había aceptado su propuesta de colaborar en la realización de *Shoah*.

> Después de mi primera película, *Pourquoi Israël*, el Gobierno israelí me preguntó si estaba dispuesto a trabajar en el proyecto de *Shoah*. Acepté su oferta e inmediatamente pensé en Elie Wiesel, a quien no conocía. Entonces lo vi en Nueva York […] y allí sucedió algo extraordinario: cuando le hablé de *Shoah*, pensé que había cometido un crimen de lesa majestad. […] La Shoah era su dominio y yo no era un superviviente.[13]

No es necesario detenerse en las implicaciones narcisistas de esta desconcertante rivalidad en los niveles más altos de la memoria: nadie es perfecto. Sin embargo, lo que resulta problemático es la suposición de que algunas personas están autorizadas a hablar en nombre de la comunidad traumatizada de la que son o sienten que son intérpretes y embajadores. La misión se deriva de una combinación de factores a la vez biográficos (en el *ranking* hipotético, un testigo directo tiene más voz que un testigo secundario, que a su vez tiene más o menos voz según el número y el rango de los testigos a los que representa), artísticos (el valor intrínseco de la obra, capaz de recodificar los formatos expresivos idóneos para representar lo irrepresentable), políticos (la aprobación de las instituciones como sello de garantía ética) y culturales (el prestigio de los patrocinadores previamente habilitados para discutir sobre el exterminio). Juntos, todos estos factores legitiman a los autores para hablar sobre el tema del genocidio. Y no solo eso: por haber sabido expresar lo inexpresable de manera adecuada, eficaz y aguda, por haber recibido la aprobación de los testigos, del *establishment* político-cultural, etcétera, los habilitados para hacerlo adquieren también la facultad de determinar quiénes pueden intentar hacer lo mismo y en qué condiciones.

El problema es que algunos (no todos: Primo Levi sigue siendo un contraejemplo brillante) acaban considerando su prerrogativa como un privilegio intocable y exclusivo, que se debe defender con el mismo fervor con el que se erigen

como custodios de la memoria, sobre la que se reproducen a pequeña escala esos mecanismos competitivos que –este es el tema del presente capítulo– son coextensivos a la memoria misma. Los más posesivos terminan anulando la distancia entre ellos y el acontecimiento, fetichizando su propio trabajo e incluso su propia persona, como si ambos hubieran heredado las propiedades trascendentes atribuidas al acontecimiento: «Estoy convencido de que hay una época anterior a *Shoah* y una época posterior a *Shoah*, y creo que después de *Shoah* hay ciertas cosas que ya no se pueden hacer. Pero Spielberg las ha hecho», escribió el director de *Shoah* en 1994, y lo que más llama la atención no es su predecible aversión a la superproducción de Hollywood, sino el hecho de que se refiera a su obra como un hito en la historia de la humanidad, como la verdadera *Shoah*.

Negacionismo y revisionismo

Mientras los monstruos sagrados de la memoria compiten por la primacía de la representación, estableciendo sistemas de reglas y prohibiciones capaces de mantener a las personas no deseadas fuera del «círculo de fuego» del que son guardianes, otros individuos se concentran en los límites de la zona protegida con intenciones devastadoras. En el otoño de 1978, durante las mismas semanas en que la prensa francesa se debatía entre los méritos y deméritos de *Holocausto*, los negacionistas comenzaron a abrirse camino en los medios, aprovechando las diatribas en curso para lanzar sus provocaciones antisemitas desde las páginas de *Le Monde* (que ciertamente no es un periódico de derechas). Antes de eso, los (pocos) autores que habían trabajado duro después de la guerra para convencer a la humanidad de que el Holocausto nunca se había producido habían tenido que conformarse con circuitos de comunicación clandestinos para difundir sus teorías heréticas. Sin embargo, gracias a la complicidad mayoritariamente inconsciente de los medios de comunicación, la tesis antihistórica de un grupo de antisemitas y nostálgicos del fascismo llegó a los titulares, extendiéndose por la semiosfera con la virulencia de un parásito. La memoria del exterminio tuvo que ser

descongelada por el *show business* para que el negacionismo fuera recuperado de su latencia.

Muy brevemente, estos son los hechos. Entre noviembre de 1978 y enero de 1979, *Le Matin* y *Le Monde* publicaron un par de cartas enviadas a la redacción por un oscuro profesor de crítica literaria de la Universidad de Lyon 2, Robert Faurisson. En estas cartas, Faurisson pedía que se abriera un debate nacional sobre el «problema de las cámaras de gas». Siguió una acalorada controversia que se extendió a otros periódicos, y que situó a Faurisson en el primer plano de la escena internacional. Tras el escándalo, el rector de la Universidad de Lyon suspendió a Faurisson de sus funciones docentes. Tras el cese, siguieron nuevas apelaciones, protestas y acciones legales que, en 1990, dieron lugar a la promulgación de la ley Gayssot contra el delito de negacionismo. Ante esta prohibición, los negacionistas no tardaron en cambiar el ámbito de la controversia para convertirse (bastante inmerecidamente) en paladines del principio de la libertad de expresión. En 1979, una petición para la defensa del derecho a la libertad de expresión de Faurisson obtuvo cientos de firmas, incluida la de Noam Chomsky. Serge Thion publicó un texto titulado *Verité historique ou verité politique* (1980), en el que acusaba a la historiografía oficial de sacralizar el «fenómeno nazi», que evidentemente no quería definir como «genocidio».

Mientras tanto (en enero de 1979), en la República Federal de Alemania, el tercer canal de la televisión estatal emitía *Holocausto*; así se abría un intenso debate nacional sobre la culpabilidad de Alemania y las responsabilidades de sus ciudadanos (Dreisbach, 2009). En el único caso conocido –necesariamente, se diría– de apropiación autocrítica de la memoria, la recepción alemana de *Holocausto* catalizó un proceso virtuoso que ya había comenzado en los años cincuenta y sesenta, cuando las generaciones nacidas durante y después de la guerra habían comenzado a pedir cuentas a los más mayores por su participación en los crímenes nazi-fascistas (curiosamente, los italianos lograron mantenerse al margen, reaccionando a las películas sobre el Holocausto con el desapego de quienes tienen la conciencia tranquila).[14] Las estrategias adoptadas para devolver la

normalidad a la República Federal de Alemania variaron según la edad y las experiencias de las clases dominantes que paulatinamente se alternaron en el poder: desde los intentos de la llamada «generación Hitlerjugend» de superar un masivo y generalizado complejo de culpa a través de su aceptación consciente a nivel nacional, a la conversión por las generaciones de posguerra de la culpa colectiva en capital simbólico para gastar en la escena internacional.[15] Sin duda, no faltaron las disensiones sobre la mejor manera de lidiar con el pasado nazi, como lo demuestran las polémicas desencadenadas por la visita de Ronald Reagan al cementerio militar de Bitburg en 1985, donde, en presencia del canciller democratacristiano Helmut Kohl, se celebró una ceremonia oficial de reconciliación que parecía poner al mismo nivel a las víctimas del nazismo y a las víctimas nazis. Y, sin embargo, considerando todo, hay que reconocer que las políticas conmemorativas de Alemania occidental durante los años ochenta y noventa se convirtieron en el prototipo de lo que Aleida Assmann llamaría la transmisión ética de la memoria, «desarrollada por y para aquellos que están relacionados genealógica e históricamente con el país de los perpetradores» (2015: 30), para declarar la asunción de la responsabilidad nacional por un crimen imperdonable del que se admite la culpa.

(Esta era la intención de Furio Colombo, el primer impulsor de la ley italiana sobre la institución del día de la memoria, cuando en 1996 propuso el 16 de octubre de 1943, fecha de la redada en el gueto de Roma, como fecha para recordar que «la Shoah es un delito italiano». «El día de la memoria no es un día dedicado a los perseguidos, es un día dedicado a los que podrían haber sido perseguidores» [Colombo, De Luca y Pavoncello, 2014: 66], por lo que «es necesario eliminar la palabra *celebración* y es necesario eliminar *a cargo de los judíos*». Pero con la elección del 27 de enero, prevaleció otra línea destinada a alimentar los aspectos festivos de la memoria) (ibíd.: 67).

Volvamos a Alemania. Solo una minoría de alemanes se resistieron abiertamente al examen de conciencia colectivo suscitado por *Holocausto* y cientos de otros documentales, películas y entrevistas sobre el nazismo que llenaron la

programación de la RFA en esos años, quejándose de la falta de producciones similares sobre el bombardeo de Dresde, el destino de los prisioneros de guerra alemanes en los campos soviéticos y la expulsión de los llamados alemanes étnicos de Europa del Este después de la guerra. Presuntamente, estas fueron las mismas personas que, en 1986, acogieron con alivio las tesis revisionistas (o reduccionistas) de Ernst Nolte destinadas a minimizar y relativizar los crímenes nazis, equiparándolos a los soviéticos, contra los que supuestamente fueron una reacción defensiva.[16] Inmediatamente refutada por Jürgen Habermas y los historiadores alemanes, que decretaron su insostenibilidad científica y su toxicidad ideológica, la idea de que el «exterminio de clase» de los bolcheviques era el antecedente lógico, el «*prius* lógico y fáctico del "exterminio de raza" de los nacionalsocialistas» logró colarse, sin embargo, en los entresijos de la Enciclopedia europea. No tanto por sus implicaciones sutilmente antisemitas (el razonamiento de Nolte daba por sentada la desacreditada ecuación nazi entre bolchevismo y judaísmo, como si los judíos hubieran arrojado su trágico destino sobre sí mismos), como por su anticomunismo declarado, mucho más en sintonía con el clima cultural imperante en los años posteriores al colapso de la Unión Soviética.

Sin dejar de ser fieles a los dogmas de la unicidad e incomparabilidad del Holocausto, varios intelectuales liberales secundaron la tendencia revisionista de asociar el fascismo con el comunismo en nombre de una supuesta superación de las grandes ideologías del siglo XX. Dejando a un lado el genocidio, los dos totalitarismos compartían un número suficiente de rasgos nefastos para justificar su fusión narrativa en el papel de enemigos absolutos, portadores de valores opuestos a los reivindicados por las democracias occidentales, comenzando por el valor fundamental de la libertad de pensamiento y expresión. Reducido a sus elementos represivos, el comunismo (entendido como filosofía política, además de como realidad histórica) apareció exclusivamente como un terrible error, un desliz colectivo y un ruinoso desvío en el camino del progreso que, afortunadamente, después de 1989, había encontrado de

nuevo su rumbo natural hacia la única forma posible de sociedad no totalitaria, ejemplificada por las democracias liberales europeas. «La equiparación entre ideas socialistas, comunismo y totalitarismo –y por tanto la deslegitimación del socialismo– es una práctica hegemónica en Europa y en Occidente en general», comenta Berthold Molden (2014: 109).

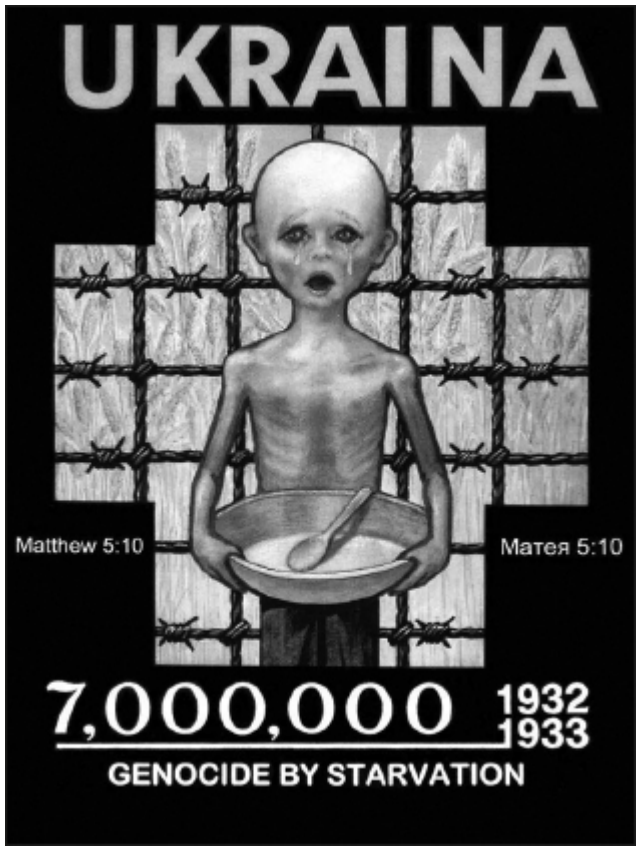
> Al analizar un conjunto de relaciones de poder, primero hay que preguntarse cómo la estigmatización del comunismo y el socialismo en la historia europea es una práctica hegemónica que busca establecer cada vez más firmemente la indiscutible primacía del liberalismo como el único camino no contingente en una filosofía teleológica de la historia.[17]

Desde este punto de vista, la memoria del Holocausto se diluyó en una memoria más genérica de los desastres del siglo XX con el propósito de celebrar, por el contrario, la abrumadora victoria del liberalismo.[18]

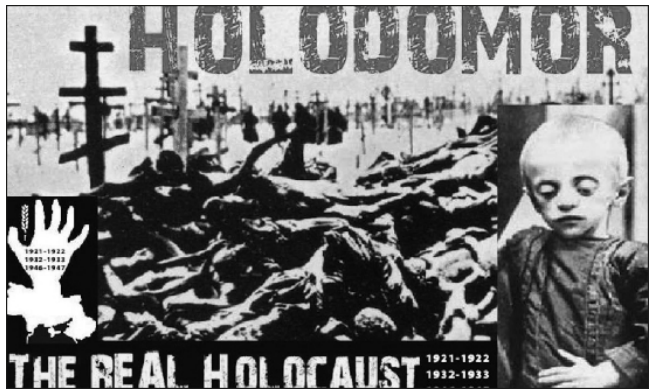
Competencia entre víctimas

Con la entrada de los antiguos países comunistas en la esfera de influencia europea, la narrativa dominante sufrió nuevos ajustes. El modelo cosmopolita concebido para agrupar al viejo continente en torno a una única memoria antitotalitaria propició paradójicamente una multiplicación de memorias locales. Cada una de ellas tenía como objetivo enfatizar los episodios en los que la victimización de la comunidad conmemorativa particular era más evidente, manteniendo constante la impronta del Holocausto como marco de referencia retórico-narrativo. Así, por ejemplo, a partir de los años ochenta y noventa, la memoria de la gran hambruna que azotó Ucrania entre 1929 y 1933 fue enmarcada como un crimen de lesa humanidad –y reconocida como tal por el Parlamento europeo en 2008, a pesar de la opinión contraria de algunos gobiernos occidentales, entre ellos Alemania, Francia e Italia–, debido al papel jugado por la Unión Soviética y Stalin al provocar las condiciones que llevaron a millones de personas a morir de hambre. La impronta del Holocausto era evidente por la

elección del término *holodomor* (que en ucraniano significa «causar la muerte por inanición», pero que a oídos de quienes no hablan ucraniano desencadena inmediatamente la asociación con la palabra *holocaust*, mucho más conocida), así como por las imágenes y la campaña informativa con la que los promotores de la memoria ucraniana reivindicaron un reconocimiento público negado desde hacía tiempo.



Why?, cartel de Leonid Denysenko, artista ucraniano-australiano (2009).



The Real Holocaust, imagen extraída de la página web de *Secolo d'Italia* (19 de noviembre de 2016), recuperada de otras muchas páginas que se quejan del «doble rasero» de la memoria.

Sin embargo, como se puede inferir de la segunda imagen que se muestra aquí (y de otras muchas similares que se encuentran hoy en internet), la solicitud de reconocimiento estuvo acompañada a veces de una interpretación conspirativa mucho más cuestionable sobre las razones de la indiferencia del mundo ante la catástrofe de Ucrania. Del mecanismo habitual de competencia victimaria (¿por qué los judíos sí y nosotros no?) resurgieron los viejos prejuicios antijudíos que nunca habían desaparecido. El mismo trasfondo que había suscitado los numerosos pogromos ucranianos (el más sangriento, el de Kiev en 1919) y la colaboración con los Einsatzgruppen nazis entre 1941 y 1944. El mismo trasfondo que, como muy tarde en enero de 2019, llevó al Parlamento de Kiev a declarar un día conmemorativo para celebrar las hazañas de Stepan Bandera, un nacionalista ucraniano que colaboró con los nazis durante la Segunda Guerra Mundial (para huir a Múnich después de la guerra, donde fundó un movimiento anticomunista antes de ser asesinado por la KGB en 1959).

Principalmente promovida por comunidades de emigrantes en Canadá y Estados Unidos, que se sintieron ofendidas por la descripción de los ucranianos como brutales asesinos en *Holocausto*, la propaganda nacionalista de los años ochenta no solo negó o minimizó la violencia histórica

perpetrada en Ucrania contra las comunidades judías (definir el *holodomor* ucraniano como *the real holocaust* implicaba que el otro Holocausto, el más famoso, no fuera cierto o, al menos, que lo fuera menos), sino que en algunos casos revivió los peores estereotipos antisemitas para imputar a los «judíos sionistas» –identificados con los bolcheviques– tanto la hambruna de 1932-1933 como su culpable eliminación de la memoria colectiva (Himka, 2009; Rudling, 2013).

En este punto hemos pasado a otro tipo de apropiación: la explotación del Holocausto como una forma narrativa vacía en la que cualquier persona, incluso los antisemitas, se puede instalar para representarse en el papel de víctima, y por tanto ser merecedor de una indemnización y una inmunidad especiales. No se trata solo de reivindicar los agravios históricos sufridos como motivo de orgullo identitario y, como ya ha sucedido en el pasado, considerar la memoria como una herramienta útil para la consecución de objetivos políticos legítimos *per se* (la supervivencia de un Estado, la emancipación de un grupo oprimido, la regeneración de una comunidad…). En algunos casos, el recurso a la narrativa victimaria sirve para encubrir proyectos de autoafirmación hegemónica, supresión de la disidencia y soberanía agresiva, lo que engendra la sospecha de que el uso de la memoria no es tanto un fin noble que justifica medios innobles, como un fin innoble que instrumentaliza medios nobles.

Es inútil indignarse; es mejor tratar de comprender. En cualquier sociedad, las políticas de la memoria están determinadas por el equilibrio de poder entre las narrativas en ese momento hegemónicas, las contramemorias que aspiran a socavar su primacía y las mayorías silenciosas cuyos recuerdos disonantes permanecen mayoritariamente segregados en las zonas de latencia donde las culturas acumulan el exceso de información (Molden, 2016: 125-142). Cuanto más estable es el equilibrio de fuerzas, tanto más las memorias que reflejan los intereses de los grupos dominantes adquieren un aire de autoevidencia que pocos pensarían rebatir. Hay una forma correcta de recordar, un criterio de pertinencia que selecciona los

hechos dignos de ser salvaguardados, una clave interpretativa que traza relaciones causales significativas entre experiencias consideradas memorables. Lo importante es que el artificio no se note.

Los individuos cuyas experiencias personales o familiares no se ajustan a las memorias triunfantes en ese momento permanecen al margen, entierran los recuerdos discrepantes o tal vez los cultivan en privado, como tuvieron que hacer los supervivientes de la Shoah después de la guerra, quién sabe con cuánto resentimiento reprimido. O se organizan en grupos para crear contramemorias subversivas con las que desafiar a los poderes dominantes en su tiempo, como hicieron las organizaciones armenias en Ereván en 1965, las valientes madres de Plaza de Mayo en Argentina en 1977 y, a su manera, también los revisionistas alemanes y los emigrantes ucranianos de los años ochenta (no es necesario tener razón para proponer una narrativa alternativa). Pero mientras el equilibrio de poder permanezca sin cambios, las contramemorias tienen pocas posibilidades de éxito. Para afirmarse, deben desestabilizar el orden de su época, conquistar el centro de la escena mediática, conseguir que la mayoría esté de su lado (una empresa difícil sin el apoyo de personas culturalmente influyentes). De lo contrario, deben esperar una fase de crisis en la que el orden político-narrativo que parecía natural e inmutable comience a mostrar fisuras.

Mientras tanto, los medios de comunicación se van adaptando, y con ellos la llamada sociedad civil, elaborando y consumiendo productos culturales que tienden inexorablemente a la estandarización. Con qué resultados lo veremos en los próximos capítulos.

---

1 «El acto de rememoración es siempre nuestro» (Ricoeur, 2013: 161).

2 Recojo esta distinción (consciente de lo matizada que está) de Assmann (1995: 125-133).

3 Sobre los diferentes tipos de olvido, véase Assmann (2016).

4 Sobre las expulsiones italianas en relación con el racismo y el antisemitismo histórico, véase Galimi (2018).

5 Sobre esta cuestión, véanse las biografías de los niños de Moshe contadas por Luzzatto (2018).

6 Para profundizar, véanse Zerubavel (1995) y Zertal (2002).

7 Michael Berenbaum: «The Specter of Anti-Semitism», *Washington Post*, 1 de diciembre de 1982, cit. en Novick (1999: 177).

8 Judith Miller: «Holocaust Museum: a Troubled Start», *New York Times*, 22 de abril de 1990.

9 Annette Lévy-Willard: «La Shoah par 39000 voix», *Libération*, 12 de enero de 1998.

10 Elie Wiesel: «Trivializing the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction», *New York Times*, 16 de abril de 1978.

11 Habla sobre ello Didi-Huberman (2003).

12 Enzo Traverso (2018) reconoce más bien una convergencia entre el enfoque antropológico con el que Lanzmann recoge los testimonios de los supervivientes y el significado metafísico que Wiesel atribuye a la experiencia del Holocausto.

13 Stefano Montefiori: «Lanzmann contro Elie Wiesel: la sconcertante requisitoria», *Corriere della Sera*, 6 de julio de 2016.

14 Cfr. Perra (2013) y Gordon (2017).

15 Sobre las diversas fases de esta compleja elaboración nacional, véase Kansteiner (2006).

16 Ernst Nolte: «Vergangenheit, die nicht vergehen will» («El pasado que no quiere pasar»), *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de junio de 1986. Para una antología de textos sobre el *Historikerstreit*, véase Rusconi (1987).

17 Reflexiones similares se encuentran en Traverso (2017).

18 En este sentido también se tiende a leer la reciente resolución del Parlamento europeo sobre la «Importancia del recuerdo europeo para el futuro de Europa» (19 de septiembre de 2019), que identifica el pacto Molotov-Ribbentrop (o Hitler-Stalin) del 23 de agosto de 1939 como causa determinante del estallido de la Segunda Guerra Mundial, omitiendo cualquier referencia a las responsabilidades de las democracias liberales en la política expansionista de Hitler.

4. NUEVO CINE SOBRE LA SHOAH

El canon cinematográfico

Es difícil negar que la representación pública de la Shoah ha sido influida en gran medida por los circuitos de la producción cinematográfica y televisiva. Generaciones de espectadores deben gran parte de su conocimiento sobre los campos de concentración a películas como *Noche y niebla* (1956), *Kapo* (1960), *Holocausto* (1978), *Shoah* (1985) y *La lista de Schindler* (1993), por mencionar solo algunos de los títulos más significativos. Cada década ha tenido su película clave, que ha marcado la percepción colectiva de los hechos, la estructura narrativa en la que se enmarcaron, la pertinencia y el enfoque, así como los modelos de inteligibilidad y los mecanismos de identificación que confieren sentido y perspectiva al material histórico.

Varios estudios monográficos[1] han analizado las fases del vínculo entre el cine y la Shoah, mostrando cómo la producción audiovisual sobre este tema, por un lado, sirve como prueba de fuego de los cambios en las actitudes conmemorativas dominantes a lo largo del tiempo y, por otro, constituye un poderoso factor de «construcción de la memoria», influyendo como ningún otro medio en las representaciones colectivas con las que las películas forman un circuito de retroalimentación, también en virtud de las reacciones críticas y los debates públicos que desencadenan casi inexorablemente. Y todo ello en el contexto de inquietudes estéticas, históricas, morales y políticas más generales sobre las formas más adecuadas de registrar un pasado traumático cuyas consecuencias sobre el presente siguen siendo claramente perceptibles, especialmente desde que la memoria de la Shoah se ha convertido en una piedra

angular de la identidad europea, estadounidense y/u occidental, o como se prefiera llamarlo.

Estas son, en términos generales, las premisas que toda nueva película sobre la Shoah debe tener presentes. Para ganarse el derecho a abordar un tema tan exigente, los cineastas han de posicionarse dentro de una densa red de textos, controversias críticas, reglas y prohibiciones expresivas con las que se satura la memoria cultural del genocidio.

Aquellos que pretenden tratar el tema se ven sometidos a una especie de doble coacción: la memoria pasa de ser una facultad a un deber (la Shoah ha de ser constantemente registrada, contada, elevada a paradigma de alcance universal), lo cual choca con el dogma de la irrepresentabilidad (la Shoah no puede ser representada, y mucho menos en formato cinematográfico, porque la experiencia de quienes estuvieron allí va más allá de los límites de la imaginación) que en el pasado llevó a autores y directores a recurrir a filtros enunciativos y técnicas de filmación oblicuas, capaces de evocar los hechos más traumáticos sin pretender mostrarlos, mientras que multitud de críticos se han pronunciado sobre el grado de aceptabilidad ético-estética de cada solución creativa, entusiasmándose cada vez que se producían variaciones o desviaciones del canon actual.

Como corresponde a un formato narrativo, en la fase de codificación las diversas formas de interpretar las tensiones entre cine, historia y memoria compiten por la escena pública, polarizándose en paradigmas vivos y opuestos. Jacques Rivette frente a *Kapo*, Elie Wiesel frente a *Holocausto*, Claude Lanzmann frente a *La lista de Schindler*… Por un lado, los que se oponen a cualquier recurso estetizante, banalizador, pornográficamente realista (o, por el contrario, comercial, inverisímil y narrativamente consolador), en nombre de lo que la experiencia de los campos de concentración tiene de indescriptible, impenetrable e intolerablemente insensato. Por otro lado, los *storytellers* más tradicionales, dispuestos a transgredir, al menos en parte, el principio de irrepresentabilidad para cumplir con la tarea pedagógica de despertar el interés por

lo ocurrido en el pasado para que nunca más vuelva a suceder.

Décadas después, algunas de estas controversias pueden parecernos demasiado radicales: por ejemplo, las acusaciones de abyección que Rivette dirigió al famoso plano secuencia de Pontecorvo,[2] la indignación que emanaba de la crítica de Wiesel a la miniserie de Marvin Chomsky, la maldición que Lanzmann lanzó contra Spielberg por haber «hecho cosas» que ya no se podían hacer en la época posterior a *Shoah*. Sin embargo, no cabe duda de que toda controversia, arraigada en la época y el contexto en que había surgido, estaba determinada por un deseo efectivo y a su manera vital de ejercer un control sobre la representación colectiva de los hechos históricos y sobre los lenguajes y estilos más adecuados para transmitir la memoria a las generaciones futuras, muestra de que aún era suficientemente flexible para plegarse ante los diversos y discordantes intentos de fijar su forma narrativa, de acuerdo con procedimientos imprevisibles que aspiraban a cuadrar el círculo –cómo representar lo irrepresentable– y definir la forma más adecuada, incisiva y eficaz de cumplir con el compromiso de «no olvidar».

Los argumentos a favor y en contra de cada solución expresiva entran a su vez en el canon, como un repertorio de preceptos y prohibiciones al que se recurre cada vez que un acontecimiento cinematográfico o televisivo de cierta resonancia reactiva el eterno debate. Por ejemplo, *La vida es bella*, de Roberto Benigni (1997), ha sido alabada alguna vez por su intento de «servir a la causa de la memoria del exterminio y la infamia de las leyes raciales» (Dario Venegoni, *Triangolo rosso*, 1/98),[3] por su capacidad para despertar la empatía con las víctimas y por la delicadeza con la que proyecta y difumina los aspectos más atroces del campo, al tiempo que los evoca de manera fantasiosa (por ejemplo, la representación de una montaña de cadáveres mediante el artificio de la pintura). Por el contrario, la misma película fue denigrada por su sentimentalismo, por la inverosimilitud de las situaciones descritas y por el registro onírico-fantástico que algunos han juzgado incompatibles con la gravedad del tema tratado, incluso instrumentales

para los argumentos de los negacionistas.[4] En cambio, en otros casos –como *La zona gris* (2001), de Tim Blake Nelson, basada en los recuerdos de Miklós Nyiszli, *Sonderkommando* (*He sido asistente del doctor Mengele*) en Auschwitz–, la pretensión de representar la dura realidad de los campos de concentración dividió a la crítica entre los elogios por la valentía con la que el autor-director había forzado los límites del realismo cinematográfico para golpear a los espectadores en el estómago, y las acusaciones de explotar el horror a favor del espectáculo. Cada vez más similares a ataques y contraataques estilizados, las reseñas citaron precedentes autorizados para exhibir sus credenciales, formular juicios comparativos y elaborar *rankings*, mientras que el tono combativo de las primeras polémicas fue reemplazado por un estilo más afectado y didáctico.

Veamos ahora cómo la memoria cinematográfica del exterminio judío se ha transformado, reflejo y caldo de cultivo de las representaciones más difundidas. ¿Qué películas son las más características de la primera década del siglo XXI? Entre las decenas de producciones recientes, he elegido cuatro, no porque sean especialmente buenas (en lo que respecta a mi juicio personal, todas son películas bastante malas, con ciertas reservas sobre *El hijo de Saúl*), sino porque muestran las principales tendencias de la memoria europea de los últimos años: no es casualidad que hayan sido elegidas en varias citas oficiales como las más idóneas, al menos en Italia, para «celebrar» (como se suele decir de manera incorrecta) el aniversario del 27 de enero.[5]

A la luz de estas cuestiones, las analizaré en el contexto de los debates actuales sobre los vínculos entre el cine y la posmemoria. *El hijo de Saúl*, de László Nemes (2015), marca el final del debate sobre los límites de la representación. *La profesora de historia*, de Marie-Castille Mention-Schaar (2014), ejemplifica la institucionalización de la memoria «empática» como remedio a todos los males. *La conspiración del silencio*, de Giulio Ricciarelli (2014), expresa las ambiciones éticas de la posmemoria como un deber cívico en sí mismo. *The Eichmann show*, de Paul Andrew Williams (2015), es sintomática de un uso generalizado, e incoherente, de los archivos audiovisuales como fuente de

legitimidad artística. En conjunto, las cuatro películas cartografían los puntos cardinales de una memoria pública del exterminio cada vez más atrofiada, agotada y encerrada en sí misma.

Ausencia de escándalo

Entre las películas recientes ambientadas en un campo de concentración nazi, la más atrevida en abordar el tabú de la representación es *El hijo de Saúl*, ópera prima del húngaro László Nemes. Al igual que *La zona gris*, se basa en los testimonios que algunos *Sonderkommandos* enterraron en Auschwitz clandestinamente antes del levantamiento del 7 de octubre de 1944 y, tal como *La zona gris*, muestra cómo se desvisten los prisioneros, su viaje a las cámaras de gas, la extracción de los cadáveres, la limpieza de las cámaras, la incineración de los cuerpos y la clasificación de los bienes incautados. Pero mientras que la película de Tim Blake Nelson seguía un punto de vista de focalización externa que mantenía cierta distancia (también en sentido crítico) entre la audiencia y la acción narrada, Nemes hace coincidir el punto de vista del espectador con el del protagonista al utilizar una cámara de mano que, durante ciento siete minutos, lo sigue muy de cerca, lo encuadra en primerísimo plano o muestra sus movimientos y la expresión de su mirada en planos subjetivos, mientras un micrófono de corto alcance registra los susurros y su respiración jadeante. La experiencia es inmersiva, claustrofóbica y muy inquietante.

Estas, en pocas palabras, son las razones por las que *El hijo de Saúl* podría ser considerada un punto de inflexión en la cinematografía de la Shoah: 1) está ambientada en los crematorios de Auschwitz-Birkenau (con anterioridad, ningún director, aparte de Nelson, se había acercado tanto a las instalaciones de la muerte); 2) adopta el punto de vista interno de un *Sonderkommando* húngaro (una categoría expuesta a juicios ambivalentes), sin introducir dispositivos de distanciamiento o aportes didácticos que problematicen la condición; 3) combina realidad y ficción (en la parte inventada de la trama, Saul Ausländer, el protagonista, intenta salvar el cuerpo de un niño de las cremaciones

colectivas para enterrarlo según la tradición judía), con el consiguiente riesgo de interferencia indebida entre los dos planos.

En el pasado, esa combinación probablemente habría desencadenado otra oleada de polémicas sobre los límites de la representación, las responsabilidades morales del director, los riesgos de la banalización y la imposibilidad de «escribir poesía después de Auschwitz». De hecho, el delegado del festival de cine de Cannes que, en abril de 2015, anunciaba a la prensa la lista de películas que competirían por la Palma de Oro, presentó la ópera prima de Nemes como «una película que dará mucho que hablar».

En retrospectiva, lo más sorprendente sobre la recepción de *El hijo de Saúl* es, en cambio, lo poco que la película dio que hablar. No en términos cuantitativos –de hecho, fue muy criticada, especialmente cuando ganó el Gran Premio del Jurado en Cannes y el Óscar a la mejor película extranjera en 2016–, sino más bien en relación con los argumentos y el tono de los críticos, la mayoría de los cuales coincidieron en alabar el extraordinario impacto de una película, «que no conoce precedentes»,[6] «que va directamente al corazón y al estómago»,[7] «que nos agarra del cuello y la conciencia»,[8] «que perdurará».[9] Ante tal unanimidad, de repente el debate sobre la irrepresentabilidad parecía obsoleto.

¿Qué había pasado? Siguiendo la tendencia de los comentarios, desde los tuits enviados en el fragor del día del estreno en Cannes (14 de mayo de 2015) hasta los análisis más reflexivos de los meses siguientes, podemos ver un desconcierto inicial, seguido de una progresiva convergencia de opiniones. En un primer momento, *El hijo de Saúl* fue recibida con un «aplauso moderado», según dio a conocer la cobertura en directo, que ahora no está disponible en la red. Las reacciones más inmediatas fueron de conmoción, agitación, náuseas y malestar físico, así como de admiración por la habilidad técnica del director. Pero el veredicto general sobre el valor de la película quedó en suspenso. Todos parecían darse cuenta de que *El hijo de Saúl* rayaba el tabú. Pero, si bien algunos críticos la aclamaron como una obra maestra desde el principio, otros afirmaban estar perplejos y dudaban a la hora de expresar una opinión

definitiva.[10]

La situación se desbloqueó cuando Lanzmann intervino y afirmó que Nemes había hecho «una película de la que nunca diré nada malo» (24 de mayo de 2015) (Blottière, 2015). La aprobación de la más alta autoridad en películas sobre campos de concentración disipó las objeciones, transformando los recelos en aclamaciones. La disensión se debilitó. Entre los pocos que protestaron se encontraban los críticos del diario de izquierda *Libération*, indignados por la ausencia de debate. «¿Triunfo del *marketing* o abdicación intelectual?», preguntaban Didier Péron, Clément Chys y Julien Gester unos meses después de la consagración (4 de noviembre de 2015). Sin embargo, ni siquiera ellos sabían muy bien qué se debía cuestionar, dado que el escándalo no se refería al aspecto artístico de la película, sino a algún otro problema no especificado que era difícil de precisar. Las habituales acusaciones de banalización no se pueden aplicar a una obra que, si bien excluye cualquier alivio catártico, nos niega el consuelo narrativo más elemental, a saber, la posibilidad de identificarnos con un protagonista cuyas acciones son a su manera comprensibles: no hay nada más oscuro que las motivaciones que llevan a Saúl a «traicionar a los vivos por un muerto», poniendo en peligro los planes de rebelión de sus compañeros para satisfacer su propia obsesión. Tampoco se puede acusar a *El hijo de Saúl* de caer en el otro pecado capital de la ficción sobre la Shoah: la instrumentalización ideológica de la memoria. Sin mensaje subliminal, sin identidad que celebrar, sin comparación con el final prosionista de *La lista de Schindler*. ¿Por qué, entonces, sorprenderse por la ausencia de polémica? Por el mismo motivo que llevó al delegado de Cannes a vislumbrar «una película que dará mucho que hablar»: porque siempre había sido así.

Hay algo mecánico en estas expectativas frustradas. Pero también mecánica fue la respuesta de Lanzmann al entrevistador que le preguntó por qué esta vez –a diferencia de todas las demás– había dado su bendición a una ficción sobre el exterminio. «Cuando dije que no hay representación posible de la Shoah, lo que quise decir es que es inconcebible mostrar la muerte en las cámaras de gas». Sin

embargo, si alguna vez ha habido una película que te echa a la cara la muerte en las cámaras de gas, es esta, desde un punto de vista tan próximo, y con un grado de realismo visual y sobre todo sonoro, que te pone la piel de gallina. Si bien es cierto que –como han señalado muchos críticos, y como el propio Nemes deja claro en sus notas del director– no se muestra directamente el gaseamiento y la muerte de los prisioneros (Saúl está al otro lado de la puerta), los gritos y otros sonidos son más que suficientes para evocar una imagen bastante precisa de lo que está sucediendo allí dentro.

Lanzmann añadió: «László Nemes ha inventado algo. Es lo suficientemente hábil como para no intentar representar el Holocausto. Sabía que no podía ni debía hacerlo». Nótese la ritualidad de la fórmula «no podía ni debía», sintomática del dispositivo sacralizador. Porque una cosa es admitir la dificultad de reproducir el trauma de los campos de concentración («no se puede», en el sentido de «no lograrlo»), y otra, introducir una prohibición ético-moral sobre la legitimidad de esa reproducción («no se debe»). «No poder» es un límite contingente que también un director puede intentar desafiar: esto es precisamente lo que hizo László Nemes y, en todo caso, se puede discutir el éxito artístico de la operación. «No deber» es una prohibición impuesta desde arriba para proteger un área de la memoria de usos no autorizados, y tiene algo en común con ciertas prohibiciones religiosas sobre la reproducción de imágenes sagradas.

También en este punto la crítica coincidió con el veredicto de Lanzmann. En lugar de discutir el significado del tabú para pensar cómo se había infringido (al menos en parte), y quizá replantearlo en un contexto que ya no era el de Rivette y Pontecorvo, la mayoría de los críticos evitaron señalar el elemento discordante. Aquellos que, como muchos críticos, atribuyeron a Nemes el mérito de haber desdibujado los detalles más espeluznantes del exterminio y haberlos apartado a los márgenes del campo visual, pensando así que deshacían el nudo del doble vínculo, no captaron la verdadera transgresión, la innovación artística que *El hijo de Saúl* ofrecía a los anales de la historia del cine sobre la

Shoah.

Por primera vez, los espectadores se encontraron con una experiencia indirecta tan poderosa que les hizo sentir «en sus propias carnes» o, como muchos sugieren, a nivel instintivo, lo que presumiblemente sintieron los *Sonderkommandos* mientras luchaban por sobrevivir. La inmersión sensorial es tan potente que fomenta la identificación casi física con las víctimas que, según Primo Levi, no era accesible ni para los salvados frente a los hundidos. Y *esto* es el foco del escándalo, el problema que en otros tiempos se habría debatido sin cesar. ¿Qué sentido tiene pretender replicar la experiencia de los internos a lo largo de una película? ¿De qué depende esta búsqueda de estímulos sustitutos? ¿Quizás el mismo fenómeno que incita a algunos turistas de la memoria a viajar en tren a Polonia y no en avión para identificarse mejor con los sufrimientos de los deportados?[11] ¿Hasta qué punto estas experiencias indirectas ayudan a los espectadores a comprender mejor la condición de las víctimas reales? Ciertamente, son preguntas difíciles, pero no plantearlas en absoluto sugiere *per se* un cambio de sensibilidad sobre el que vale la pena reflexionar.

La institucionalización de la memoria

El conformismo de muchos críticos se ve acentuado por la progresiva institucionalización de la memoria. A medida que los países y las organizaciones intergubernamentales han elegido el genocidio como piedra angular de la conciencia contemporánea, la promesa de transmitir el recuerdo al siglo xxi adquiere la forma de deber cívico sancionado por ley. «La magnitud del Holocausto […] debe quedar grabada para siempre en nuestra memoria colectiva…».[12] Con esta declaración conjunta, los cuarenta y seis países reunidos en el primer foro internacional sobre el Holocausto (Estocolmo, 26-28 de enero de 2000) se comprometieron a fomentar «formas apropiadas de recordar el Holocausto, organizando cada año una jornada del recuerdo» para «sembrar el germen de un futuro mejor sobre el suelo de un amargo pasado». El compromiso fue ratificado por la resolución 60/7, del 1 de noviembre de 2005, por la que la Asamblea General de

Naciones Unidas elegía el 27 de enero como Día Internacional de Conmemoración de las Víctimas del Holocausto, y, al mismo tiempo, instaba a los Estados miembros a desarrollar programas educativos que pudieran «inculcar a las generaciones futuras las lecciones del Holocausto para prevenir futuros actos de genocidio».[13]

Más allá de la pedagogía ingenua que emana de estas declaraciones, partiendo de la idea de que el conocimiento generalizado del Holocausto sirve en sí mismo como un antídoto contra las viejas y nuevas formas de racismo, la institución del Día de Conmemoración fomenta una producción cada vez más abundante de discursos, libros, memorias, películas y documentales destinados a inyectar a un público internacional la dosis prescrita de vacuna año tras año. Y mientras que con cada nueva edición las escuelas, las cadenas de televisión y las redacciones de los periódicos se apresuran a llenar la fecha con productos y prácticas conmemorativas adecuados, el mercado se adapta, sincronizando los nuevos lanzamientos con el pico de la demanda estacional.

Como ya había sucedido con *Holocausto*, la combinación de objetivos educativos e intereses comerciales conduce a la estandarización. En el nicho protegido del 27 de enero, las películas sobre la Shoah gozan de un trato privilegiado –especiales de televisión, publicidad en internet, artículos en prensa, reseñas que suelen ser favorables–, pero, al mismo tiempo, sufren la presión de un exceso de oferta y un mercado cada vez más globalizado. Con el fin de conmover a una audiencia sobreexpuesta, afectada por los síntomas de la *Holocaust fatigue*,[14] los cineastas tienen que idear productos que no estén demasiado arraigados en un contexto nacional específico, capaces de hablar a jóvenes y mayores por igual, llenos de lecciones sobre el pasado pero también sobre el presente, adecuados para una rápida reflexión sobre el mal absoluto pero también sobre la banalidad del mal, impactantes y perturbadores pero también con mucho tacto…

Se configuró un género *mainstream* de películas cuya estructura se basaba en un repertorio de fórmulas recurrentes, dirigidas a un público transnacional y

transgeneracional, con un modo de transmisión de la memoria que Aleida Assmann (2015: 23-40) define como «empático», contraponiéndolo por un lado al «modo ético» de quienes asumen sus responsabilidades históricas y se adentran en los pensamientos reprimidos de las generaciones precedentes, y por el otro al «modo de identificación» de quienes (como László Nemes) se sienten herederos directos de las víctimas y reclaman traumas de segunda generación. El modo empático es un término medio: lo suficientemente involucrado como para facilitar la identificación con el sufrimiento de las víctimas (sean quienes sean), pero también lo suficientemente reflexivo como para hacer que nos preguntemos de dónde proviene la brutalidad de los perpetradores, y si por casualidad puede esconderse también en nuestras almas un ápice de esa violencia. Es el mecanismo del cuento moral, entre la alegoría y el *exemplum*.

Quizás esto explique la gran cantidad de películas que en los últimos quince años han tenido como protagonistas a niños, las víctimas más indefensas pero también hacia quienes la empatía fluye de manera más espontánea e incondicional.[15] Ya arraigada en el imaginario colectivo antes de la oleada de nuevas películas (Ana Frank, el niño con las manos levantadas en la foto del gueto, la niña del abrigo rojo en la película de Spielberg, el pequeño Giosuè de *La vida es bella*…), la figura del niño interno debe su poder simbólico a un exceso de tragedia que trasciende cualquier especificación o análisis histórico. Si nos detenemos a considerar esto solo por un momento, si pensamos que los niños realmente fueron deportados, nos quedamos sin palabras por la consternación. Esta es la razón por la que algunos piensan que es indecoroso provocar emociones a través de un dispositivo tan fácil. «La presencia de niños adorables en libros o películas sobre el Holocausto es siempre una señal inequívoca de que hemos pasado del arte serio al *kitsch*, una indicación de que prevalecerá el sentimentalismo sobre todo lo demás», escribió David Herman en el *Jewish Chronicle* del 25 de noviembre de 2012,[16] haciéndose eco de las críticas de Wiesel a *Holocausto*.

Sin embargo, si adoptamos el punto de vista de aquellos que tienen como misión proporcionar a los educadores los materiales didácticos necesarios para «enseñar la Shoah a los niños», entendemos por qué las películas sobre la persecución de los niños son tan populares entre productores, distribuidores y organizaciones dedicadas a la transmisión de la memoria. Además de facilitar que sus coetáneos se identifiquen con ellos, los niños protagonistas expresan mejor que nadie el desconcierto de las víctimas ante experiencias que escapan a su comprensión.[17] Demasiado jóvenes para haber asumido por introyección el condicionamiento cultural de los adultos, ven y sienten las cosas «como son», sin prejuicios ni artificios, pero también sin las nociones necesarias para comprender lo que está pasando (qué es ese humo maloliente que sale de la chimenea, por qué gritan los guardias, qué significa el pijama de rayas). Este proceso alienante sirve para infundir nueva savia, por así decirlo, al típico guion sobre los campos de concentración cuyas coordenadas esenciales hasta los espectadores más inexpertos creen ahora conocer. Cuando se trata de los hechos, el público sabe más que los personajes, y es precisamente esa disparidad la que forma la base de la estrategia narrativa en películas como *El niño con el pijama de rayas*, quizá la más famosa de su género, distribuida no por casualidad por uno de los gigantes del entretenimiento infantil, Miramax-Disney. No se trata de enriquecer la Enciclopedia de los espectadores con testimonios o reconstrucciones históricas precisas, sobre todo porque desde el punto de vista fáctico la película de Mark Herman (como la novela de John Boyne en la que se basa) es completamente inverosímil; tampoco se trata de proponer interpretaciones problematizadoras con las que interpretar los hechos: el mensaje es tan sencillo como el de *Dumbo*, *Bambi* y *Ted y Toby* (de hecho, algunos han comparado la película con un «cuento de navidad»).[18] El objetivo es conmover, hacer sentir la injusticia, despertar emociones que graben las historias de Bruno y Shmuel (y de otros como ellos) en la memoria «encarnada» de quienes, durante noventa minutos, han compartido sus afectos y esperanzas, sus miedos y su dolor.

La insistencia en el valor formativo de las películas sentimentales sobre la Shoah presupone un modelo pedagógico basado en principios que rara vez se enuncian explícitamente, pero en ausencia de los cuales muchos discursos sobre los beneficios de la exposición temprana a las películas sobre el Holocausto no tendrían sentido. Entre ellos: la prioridad dada al componente emocional, propio de la memoria, sobre las consideraciones lógico-cognitivas que, por el contrario, serían prerrogativa de la historia (al menos, según cierta concepción de la historia como crónica fría y distante);[19] la supuesta necesidad de enseñar la Shoah a los niños desde una edad temprana (hay quienes piden consejo a los expertos sobre cómo presentar el tema a los alumnos de primaria), casi como si quisieran generarles pequeños traumas indirectos que, en las intenciones de los educadores, deberían abrir procesos empáticos a través de los cuales transmitir la memoria viva de los hechos; la idea de que la memoria del genocidio debe convertirse en paradigma no solo de todas las masacres de la historia, sino también de todos los abusos que sufran o puedan sufrir los niños; la supuesta capacidad de la Shoah, o su recepción participativa, de hacer que las personas sean mejores, más comprensivas y tolerantes con otras diferentes a ellas.

La Shoah contada a los jóvenes

El poder taumatúrgico de la memoria como medio de superación personal se encuentra en el centro de *La profesora de historia*, la tercera película de Marie-Castille Mention-Schaar. Realizada con la colaboración de un grupo importante de administraciones regionales, asociaciones y fundaciones culturales, está inspirada en una historia real: las experiencias escolares del coguionista, Ahmed Dramé, en 2007-2008. La película está ambientada en la *banlieue* parisina, en el instituto Léon Blum de Créteil, donde una clase multicultural y absolutamente indisciplinada, la pesadilla del equipo docente, pasa a estar a cargo de una profesora ilustrada que, en lugar de tirar la toalla, sugiere que la clase participe en el concurso nacional de la Resistencia y la Deportación con un proyecto sobre los

«Niños y adolescentes judíos en los campos de concentración nazis». Al principio, los alumnos se muestran reacios, pero luego se involucran, visitan el Memorial de la Shoah, toman conciencia, hacen preguntas, empiezan a documentarse, hasta que el encuentro en la escuela con Léon Zyguel (1927-2015), deportado a Auschwitz-Birkenau cuando tenía quince años (aproximadamente su edad), los convierte definitivamente a los valores del antirracismo, la amistad, el compromiso social y la solidaridad.[20] Profundamente impresionados por su testimonio, los bárbaros de Créteil se transforman en adultos responsables, dispuestos no solo a ganar el primer premio del concurso, sino también a luchar contra la injusticia, a sentirse iguales en la sociedad, desarrollar ambiciones, superar el *baccalauréat*, continuar sus estudios en la universidad y –en el caso de Dramé– convertirse en guionistas y actores de éxito.

La estructura de la historia es lineal, casi proppiana en la forma en que vincula las funciones narrativas: carencia (de oportunidades, de motivación, de cultura…), regalo (el proyecto y la confianza de la profesora), consecución de los medios mágicos (el encuentro con Léon Zyguel), marca (el impacto indeleble del testimonio), enmienda del desastre (la aculturación), cumplimiento de la tarea difícil (el premio) y transfiguración (la transición repentina a la edad adulta). Más o menos, la fórmula de Cenicienta. Las técnicas del director y el lenguaje utilizado no difieren de la estructura probada del cuento moral. Pero, a pesar de su forma esquemática –o tal vez gracias a ella–, *La profesora de historia* es una película por momentos conmovedora, reconfortante, como lo pueden ser las historias de redención, cuando los personajes descuidados y desanimados descubren en sí mismos recursos insospechados y revierten las premisas desfavorables para obtener el reconocimiento de un sistema que al final se revela justo y gratificante.

En este caso, el sistema cuya equidad se elogia es el sistema educativo francés, o su componente más generoso y progresista, que, en línea con los valores del antifascismo, renueva y hace creíble la promesa de *nunca más*. Un compromiso que la película reitera en la escena final de la entrega de premios, cuando la voz de una estudiante

redimida se funde con la del testigo mientras leen el conmovedor «juramento de Buchenwald».

En comparación con los casos discutidos hasta ahora, destacan dos diferencias. En primer lugar, la decisión de no representar el exterminio si no es mediante los fragmentos de películas documentales consultadas por los chicos y, sobre todo, a través del testimonio de Léon Zyguel, filmado en una sola toma frente a un público más turbado en la realidad que en el guion (así lo señaló la directora).[21]

Los primeros planos de los jóvenes oyentes muestran que se ha establecido el contacto: en ese momento los recuerdos del anciano deportado se vierten en la memoria cultural de sus herederos y, bajo la mirada benévola de la generación intermedia, se ve el trauma de la Shoah, transmitido del abuelo a los nietos. Algunos críticos se han burlado de la inverosimilitud de una conversión tan instantánea, pero, si se considera la función declaradamente pedagógica de una película que pretende presentarse como un ejemplo de *best practice* más que de cine de realidad, no es de extrañar que algunos pasajes resulten estereotipados. Más bien, es interesante cómo en esta película, así como en el modelo educativo que encarna, el testimonio se entiende como un ejemplo de vida más que como una declaración histórica de los hechos que narra. De las tres acepciones –jurídica, histórica y religiosa– de la palabra *testimonio*, prevalece la tercera, aseveración «en la que se da fe de un hecho» (diccionario de la RAE); en este caso, de la fe laica en la vida, la dignidad y el futuro de la humanidad que Léon Zyguel comunica eficazmente a los jóvenes.

La segunda diferencia entre *La profesora de historia* y otras ficciones sobre la Shoah se refiere a un énfasis diferente en la relación entre el pasado y el presente. Mientras que *Kapo*, *Holocausto*, *La lista de Schindler*, *La vida es bella*, *La zona gris*, *El niño con el pijama de rayas* e incluso *El hijo de Saúl* se adentran en la materia de la historia para producir representaciones más o menos realistas de la vida en los campos de concentración, como mucho insinuando –como hace Spielberg– en un epílogo en el que el tiempo de la historia enlaza con el presente de la narración, la película de Mention-Schaar no habla tanto de la Shoah en sí, como de

las modalidades y los efectos de su transmisión en la actualidad. Más diegética que mimética (más basada en *telling* que en *showing*), la reconstrucción de los campos sirve para subrayar la idea según la cual una adecuada transmisión de la memoria solo puede implicar el crecimiento personal de quienes reciben la antorcha.

Este es el nudo que hay que deshacer. Porque, si bien es plausible que testigos de notable inteligencia y sensibilidad como Léon Zyguel (o, en Italia, Liliana Segre, Sami Modiano y Nedo Fiano, por ejemplo) logren comunicar sus cualidades humanas a un público adolescente, no hay garantía de que 1) esto suceda siempre y, en todo caso, exclusivamente por el contacto cara a cara de los jóvenes con cualquiera que haya estado «allí»; 2) la empatía suscitada por el testigo ayude a analizar las condiciones históricas que hicieron posible la discriminación, las deportaciones y, finalmente, el genocidio (razón por la que los programas educativos de mayor autoridad, como el de Yad Vashem, recomiendan presentar los relatos de los testigos «en paralelo a las nociones históricas que los estudiantes adquieren con otras fuentes primarias y secundarias»), y 3) las premisas éticas aplicables a los dilemas del presente puedan derivarse del conocimiento empático de la Shoah.

Más allá de los testigos

Para responder a la pregunta que muchos se hacen sobre «qué será de nosotros después de la desaparición del último testigo»[22] –como si la historiografía no siempre se hubiera salido con la suya incluso siglos después de la muerte del último testigo vivo–, en las últimas décadas el ámbito del testimonio está respaldado por una variedad de guardianes de la memoria (instituciones, figuras eminentes, asociaciones…) que, hablando en nombre de las víctimas, se esfuerzan por asegurar que el trauma original no sea olvidado prematuramente por el paso del tiempo, sino que se propague lo más intacto posible a las generaciones posteriores.

El trauma indirecto es un legado curioso: algunos hijos de supervivientes hablan de él con angustia, relatando las

dificultades de crecer en un entorno familiar impregnado de recuerdos tan opresivos. A juzgar por sus descripciones (véanse, por ejemplo, *Maus*, de Art Spiegelman [1986 y 1991], y *Lezioni di tenebra*, de Helena Janeczek [1997]), no hay nada particularmente deseable en la condición de testigo secundario, traumatizado «por poderes»: trastornos y melancolías incontrolables, sentimientos de insuficiencia, una sensación de catástrofe inminente… Sin embargo, parece ser el objetivo de las numerosas iniciativas que hoy temen una pérdida catastrófica de sentido histórico, valores existenciales e identidades colectivas en el caso de que se desvanezcan las voces de los testigos, como antes o después ocurrirá por una cuestión meramente fisiológica.

El tema es delicado desde el punto de vista psicológico si se considera el papel clave de los hijos de los supervivientes en la promoción de una política de la posmemoria (Hirsch, 1992, 2008, 2012) o de una memoria protética (Landsberg, 2004) capaz de mantener y perpetuar el «sentido de una conexión viva» con los testigos directos mediante grabaciones de audio y otros artefactos culturales, principalmente documentos y películas, que inmortalizan sus experiencias traumáticas. El objetivo es convertirse, y hacer que los demás se conviertan, en testigos de segunda generación, capaces de «adoptar las experiencias traumáticas de los demás como si las hubiéramos vivido personalmente» (Hirsch, 2012: 35). Para los hijos, en sentido estricto, esa transferencia de experiencias se produce de forma espontánea, les guste o no, tanto a través de álbumes de fotos y de historias familiares, como mediante comportamientos automatizados de los padres (como las manías insoportables del padre de Art en *Maus*), cuyos orígenes se aclaran solo cuando, al crecer, los niños aprenden a interpretar las cosas que no se han contado.

¿Por qué el resto de la comunidad debería someterse a un tratamiento similar, asumiendo que es posible reproducir artificialmente las condiciones de un trauma de segundo grado? Rara vez tratado directamente, el tema suele abordarse de manera mordaz (como lo hace Tova Reich en la novela satírica *My Holocaust* [2007]) o de un modo visceralmente polémico (por ejemplo, el caso del

controvertido ensayo de Norman Finkelstein *La industria del Holocausto* [2000]). Ni siquiera en el ámbito de los Memory Studies, donde abundan los análisis de una amplia gama de prácticas conmemorativas recientes, existen explicaciones detalladas de por qué en el siglo XXI deberíamos (o no deberíamos) intentar reactivar y revivir los dolorosos recuerdos de los supervivientes.

> ¿Cómo, en nuestro presente, recordamos y consideramos lo que Susan Sontag (2003) ha descrito tan poderosamente como «el sufrimiento de los demás»? ¿Qué les debemos a las víctimas? ¿Cuál es la mejor manera de perpetuar sus historias, sin apropiarnos de ellas, sin llamar la atención indebidamente sobre nosotros y sin que, a su vez, nuestras propias historias sean absorbidas por ellas? (Hirsch, 2008: 104).[23]

Las preguntas de Marianne Hirsch son claramente útiles para definir el campo de la posmemoria y las dudas que lo atraviesan, pero no siempre está claro si han sido inducidas por intenciones meramente descriptivas, como los intentos de analizar una corriente cultural que existiría aunque no fuera teorizada, o prescriptivas, como una invitación a crear y difundir ese modelo de conmemoración participativa que refleja la experiencia postraumática de los hijos de los supervivientes.

Como suele suceder con las certezas arraigadas en el sentido común, lo que pocas veces se cuestiona es el hecho de que *debe haber* un deber de la memoria, sea como sea que se decida ponerlo en práctica. La verdad evidente que se sitúa en la base de otras ideas que, en cambio, pueden ser discutidas, la regla según la cual *recordar y revivir el trauma de la Shoah entra dentro de las obligaciones morales de cualquier persona que haya nacido después* no está abierta a interpretación. Esto es así, y no hay necesidad de basarlo en más argumentos. Esta regla se aplica principalmente de forma mecánica, como cuando vamos en bicicleta y no nos paramos a pensar en lo que estamos haciendo, ni nos detenemos en el hecho de que las rutinas que ahora parecen naturales no eran tan obvias al principio, también porque si pensamos en ellas demasiado, terminaríamos cayéndonos.

Quizás esto explique la reciente adhesión de algunos de

los investigadores italianos más vigilantes e independientes de la cultura judía al proyecto «Forgetting Auschwitz, Remembering Auschwitz» (a5405.com/), promovido por la Asociación de Hijos de la Shoah con el apoyo del Centro de Documentación Judía Contemporánea, para mantener viva la memoria del exdeportado Nedo Fiano, afectada últimamente por la ofuscación que lamentablemente suele producirse con la edad. Para evitar la posibilidad de que los recuerdos del testigo caigan en el olvido, a pesar de estar ampliamente registrados en papel y en vídeo, se invita a los participantes a «convertirse en guardianes de la memoria de Nedo Fiano», haciéndose cargo personalmente de sus recuerdos mediante dos procedimientos de gran impacto emocional pero de trascendencia epistemológica cuestionable: el primero consiste en tatuarse en el brazo el número asignado a Nedo Fiano como preso en Auschwitz (una práctica ya extendida en Israel); el segundo es una lectura en primera persona de los recuerdos del exdeportado, como si los intérpretes «los hubieran experimentado en sus propias carnes y como si fueran sus propios recuerdos».[24] Es difícil establecer quién se beneficia de este tipo de identificación total, más allá de los hijos de Fiano quizá, cuyo sufrimiento por la pérdida de las capacidades cognitivas de su padre puede ser mitigado, al menos en parte, por el compromiso colectivo de perpetuar su memoria. Pero lo que tendría que plantear objeciones debería ser la pretensión de trasplantar recuerdos individuales a la memoria cultural de la colectividad, sin mediación de ningún tipo, y de ahí con la misma rapidez a la memoria individual de cada uno de sus miembros, para que con un clic cualquiera pueda acceder al archivo común para transformarse *ipso facto* en avatar del *yo estuve allí* original. Incluso si fuera posible derrotar la irreversibilidad del tiempo de esta manera, ¿qué beneficio colectivo se derivaría de esa clonación de experiencias profundamente dolorosas? ¿Qué garantiza que la identificación emocional con el pasado de las víctimas lleve en sí misma a un estallido de madurez ética y conciencia política, capaz de garantizar que se pase indefectiblemente del *no olvidar* al *nunca más*?

El nexo entre el imperativo de la memoria y la promesa

de no repetir nunca los horrores del pasado existe efectivamente, pero es necesario saber dónde buscarlo. Enterrado bajo capas de retórica conmemorativa, se refiere a lo que Assmann (2015: 30) llama la transmisión ética de la memoria: «Desarrollada por y para aquellos que están relacionados genealógica e históricamente con el país de los perpetradores [*es*] todo lo contrario de un acto de identificación». En contraste con la tentación instintiva de eliminar, eludir o incluso negar el capítulo más ignominioso de la propia historia nacional (o de contraidentificarse con las víctimas, otra forma de negación), este tipo de conmemoración crítica consiste en abordar de frente la reconstrucción de los crímenes pasados: reconocer el amplio espectro de culpables, incluidos, si es necesario, los familiares más cercanos; reivindicar con vergüenza la complicidad en el genocidio, preservar la memoria como parte de la propia identidad, aceptar la responsabilidad histórica y tomar conciencia del riesgo de que puedan volver a ocurrir en el futuro episodios similares. «¿Quieres que los jóvenes de este país se pregunten si su padre es un asesino?», pregunta el fiscal general al joven protagonista de *La conspiración del silencio*, de la que hablaremos en el siguiente apartado. La respuesta afirmativa resume la actitud ética de la que habla Assmann.

Haz lo correcto

Una corriente reciente de películas, no solo alemanas,[25] codifica los rasgos de la posmemoria desde el punto de vista de los perpetradores y sus descendientes. Aquí también se trata de contar (y prescribir) la transmisión intergeneracional del trauma, según un principio de contagio no muy diferente al que afecta a los hijos de los supervivientes, solo que en este caso el juego de identificaciones se vuelve más tortuoso. Al no poder identificarse con las víctimas, los protagonistas –y, con ellos, los espectadores– se ven obligados a identificarse como potenciales verdugos o, al menos, como espectadores-*bystanders*, a los que solo un ligero desfase temporal ha salvado de ser puestos a prueba por la historia. Nacieron

más tarde y, por lo tanto, son inocentes. Pero sus padres no han disfrutado de la misma exención. Reintegrados a la vida en tiempos de paz, se convirtieron en ciudadanos, padres, madres y abuelos amorosos, trabajadores honestos y vecinos encantadores. En medio de la euforia de la reconstrucción, a nadie le gusta hablar de la guerra y todos coinciden en que los muertos deben descansar en paz. Pero entones surge un imprevisto –a menudo en forma de testimonio de un exdeportado o de algún otro documento incriminatorio– que siembra la duda en la mente de los jóvenes, que tienen una confianza particular en los valores democráticos de la posguerra. En ocasiones, el encuentro con el testigo desencadena investigaciones privadas que culminan en la revelación de terribles secretos familiares. Otras veces conduce a investigaciones judiciales presentadas ante un tribunal. En cualquiera de los casos, el arco narrativo abarca las diferentes estrategias de la autodefensa: de la negación a la minimización, pasando por los llamamientos al amor a la patria, detrás de los cuales los protagonistas –investigadores, investigados y espectadores– intentan, en principio, protegerse de revelaciones impactantes, para luego capitular ante pruebas irrefutables. Esta terapia de choque tiene éxito cuando el trauma es admitido e interiorizado con todas sus consecuencias, incluida cualquier confesión de culpa: nunca se podrá superar ni olvidar, pero su perpetua rememoración constituye la base de un futuro responsable.

No es difícil ver cómo el esquema narrativo de estas películas imita la teatralidad de los grandes juicios de posguerra, comenzando por el celebrado por el Tribunal Militar Internacional de Núremberg entre 1945 y 1949. Como ha demostrado la minuciosa reconstrucción de Christian Delage (2006), fue allí donde dos importantes innovaciones procesales establecieron una nueva relación entre el cine y la justicia en tiempos de guerra. En primer lugar, la inclusión de documentos filmados y editados por famosos directores de Hollywood (entre ellos, *Campos de concentración nazis*, de George Stevens, un impresionante testimonio visual de la liberación de los campos de concentración en el frente occidental), presentados como pruebas a la audiencia presente en la sala. En segundo lugar,

la decisión de filmar las audiencias para asegurarse de que el recuerdo de los juicios perduraría en las décadas siguientes. Combinadas, las dos innovaciones afectaron al guion del juicio: la proyección del metraje asignó a los espectadores el papel de testigos secundarios, traumatizados más allá de toda duda razonable y nunca más autorizados a decir que no sabían. La grabación de las vistas incluía tomas de los rostros de los acusados mientras se pasaban las imágenes de las atrocidades, para que cualquiera pudiera escudriñar sus expresiones y detectar cualquier signo de inquietud, de remordimiento o, como en el caso de Göring, de impenitente arrogancia. Por lo tanto, el público, incluido el alemán (especialmente el alemán), participó en la formulación de una sentencia histórica que fue mucho más allá de la determinación de las culpas y la aplicación de las penas individuales.

Readaptados al formato de los *legal dramas* de Hollywood –el precursor del género es *¿Vencedores o vencidos?* (*El juicio de Núremberg*), estrenado en 1961, al mismo tiempo que se dictaba la sentencia de Adolf Eichmann–, los rasgos narrativos más distintivos del juicio convergen en un tipo de historia cuyo héroe es alguien que, cueste lo que cueste, quiere saber la verdad y, sobre todo, que otros la sepan. En un marco legal a veces evocado explícitamente, otras veces reemplazado por métodos más informales de administrar justicia (como en *Remember*, 2015), el héroe recopila pruebas y testimonios que dan fe de la enormidad de los crímenes nazis, se enfrenta a sus propias resistencias y las de otros, absorbe experiencias discordantes que le hacen reflexionar sobre la «banalidad del mal» y, al visualizar los documentales y escuchar los testimonios, involucra a toda la comunidad en una especie de *acting out* del trauma que la saca de su estancamiento emocional, cognitivo y moral.

Siguiendo la fórmula de Hollywood, *La conspiración del silencio* (2014), de Giulio Ricciarelli, relata la investigación que un fiscal de Hesse, Fritz Bauer (conocido por haber participado en las investigaciones que llevaron a la captura de Eichmann por el Mossad), emprendió con un grupo de abogados, aquí condensado en el personaje ficticio del joven Johann Radmann, para asegurar que, quince años después

de Núremberg, la República Federal Alemana también tuviera su juicio catártico de los crímenes nazis: el llamado «segundo juicio de Auschwitz», celebrado en Frankfurt entre 1963 y 1965. Después de numerosas dificultades, los fiscales de la película logran reunir pruebas suficientes para demostrar las responsabilidades de algunos miembros del personal de Auschwitz que, mientras tanto, se han reintegrado a la vida civil. «¿Preparado?», le pregunta Radmann a uno de sus colaboradores antes de entrar en la sala del tribunal. «Hace veinte años que lo estoy», responde previsiblemente el otro, mientras la música sube y el anciano Fritz Bauer anuncia: «Señores, hoy haremos historia».

El impulso de «hacer lo correcto» afecta no solo a los protagonistas de los hechos relatados, decididos a romper el código de silencio que oculta las ignominias del pasado alemán, sino también a los cineastas, impulsados por la obligación moral de concienciar sobre el juicio de Frankfurt, todavía poco conocido por el público en general. Cuando se le preguntó sobre las razones del interés de la película seleccionada para representar a Alemania en los Óscar de 2016 como mejor película extranjera (no estaría entre las cinco finalistas), el productor Jakob Claussen respondió: «A diferencia de los juicios de Núremberg, los juicios de Auschwitz todavía son desconocidos para la mayoría de las personas y, en cierto sentido, consideramos que nuestro largometraje puede ser un medio para evitar que lo sigan siendo».[26]

Por tanto, para no olvidar. Excepto que, en este caso, el episodio que se debe vigilar ya no es la Shoah, cuyo conocimiento generalizado ahora puede darse por sentado. A diferencia de *¿Vencedores o vencidos?*, donde el marco del juicio sirvió también para transmitir información de los hechos sobre los que debía deliberar el tribunal (de ahí los fragmentos de metraje documental incluidos en la película), *La conspiración del silencio* no se detiene en los hechos de la guerra, de los que se menciona lo suficiente para que los espectadores puedan recuperar los datos relevantes de la Enciclopedia. No es necesario repetir cosas que los espectadores de 2014 ya sabían perfectamente. Por el contrario, lo que se rescata del olvido es el proceso en sí, o

más bien el doble hecho de que: 1) lejos de ser considerado un deber civil esencial, en la RFA de finales de los años cincuenta (como en otros lugares) la conmemoración del exterminio fue rechazada por una cultura hegemónica deseosa de dejar atrás el pasado; 2) a pesar de las resistencias, en ese contexto amnésico también hubo gente decente decidida a arrojar algo de luz sobre el pasado de sus padres.

Nada que ver con la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal, aunque el guion lo insinúa en varias ocasiones: no hay rastro de maldad en esta película, empujada como está al margen de la narrativa, en una época anterior en la que los verdugos vestían el uniforme de las SS en lugar de un delantal de panadero (este es el caso de uno de los acusados de Radmann). Pero cómo se produjo la metamorfosis de SS a panadero (y viceversa) no se muestra, ni se cuenta, y quizá ni siquiera se considera, casi como si no fuera necesario. Sin embargo, este es precisamente el punto de la transmisión ética de la memoria: comprender cómo fue posible que almas tan discordantes coexistieran en una misma persona y poder verlas a ambas bajo la lente de la humanidad. El cine lo ha intentado en el pasado: basta pensar en la complejidad de un personaje trágico como el juez interpretado por Burt Lancaster en *¿Vencedores o vencidos?* Dejando de lado la evidente superioridad estética del filme de Stanley Kramer, cabe preguntarse si, en los cincuenta y tres años que lo separan del de Ricciarelli, la insistencia en el deber de la memoria no nos ha hecho olvidar las razones de su necesidad.

Mise en abyme

Surgen recelos similares al ver *The Eichmann Show*, de Paul Andrew Williams, una película para la televisión producida en 2015 por la BBC. Última de una serie de reescrituras extraídas de las cientos de horas grabadas por el equipo de Leo Hurwitz durante el juicio en Jerusalén (1961-1962),[27] la película forma parte de un número sustancial de documentos (no solo audiovisuales) que, siguiendo el célebre reportaje de Hannah Arendt (1963),

sondearon los aspectos históricos, políticos, legales, éticos y psicológicos del caso Eichmann, saturándolo de interpretaciones, análisis, opiniones y controversias aún en curso. Por un lado, el asunto de la disputa se refiere a la legitimidad de un proceso ejemplarizante concebido, más que para probar la culpabilidad del acusado, para organizar un evento mediático de importancia global que ayudaría a la legitimidad del Estado de Israel (Arendt, 1963; Zertal, 2002). Por otro, se trata del juicio sobre la personalidad de Eichmann, su grado de conciencia criminal, la naturaleza específica del mal del que era encarnación[28] y, por extensión, las características esenciales del antisemitismo nazi en continuidad (o discontinuidad) con otras manifestaciones históricas de odio antijudío.[29]

Dada la cantidad de opiniones que se han acumulado en torno a este proceso, cabría suponer que cualquiera que reabriera el expediente tendría algo interesante que añadir al debate sobre la banalidad del mal: «Cada ensayo sobre Adolf Eichmann se ha convertido automáticamente en un diálogo con Hannah Arendt» (Stangneth, 2017: 17). Lo mismo ocurre con el cine y la televisión: ¿por qué volver a un tema tan debatido si no para aportarle una perspectiva inédita, un documento recién descubierto o una interpretación sorprendente? Para revitalizar las imágenes de archivo y despertar el interés del público, Paul Andrew Williams amplió el campo visual del juicio para incluir la historia del rodaje, en una *mise en abyme* que sitúa al espectador al final de una serie de miradas dirigidas a otras miradas: los espectadores miran (como mira Williams) a Hurwitz, que mira a Eichmann, que mira a los testigos… Estamos en el tercer o cuarto grado de posmemoria prostética: ¿de qué manera nuestra percepción de los hechos está condicionada por los numerosos filtros a través de los cuales nos llega la imagen de Eichmann en Jerusalén? Esta es la pregunta con la que un espectador históricamente informado se prepara para presenciar esta nueva revisión del juicio.

El héroe-focalizador es Leo Hurwitz, que desde un principio explica a sus colaboradores por qué accedió a filmar el «Núremberg judío»: para que pudieran convertir el

«juicio más importante del siglo xx» en «el mayor evento televisivo de la historia pasada, presente y, por qué no, futura». «Señores, no creo en los monstruos… [Quiero entender] qué es lo que ha transformado a este hombre común en una persona capaz de enviar a la muerte a cientos de miles de niños antes de regresar a casa para dar un beso de buenas noches a sus hijos». La teoría de Arendt corre aquí por debajo de la superficie, aunque en una forma interrogativa, y la tensión del relato radica en la expectativa de que la antigua pregunta reciba algún tipo de respuesta, por parcial o provisional que sea.

Durante toda la duración de las grabaciones, Hurwitz les dice a los operadores que mantengan la cámara en el rostro de Eichmann, mientras el fiscal Gideon Hausner lo increpa, los ciento once testigos se sitúan en el estrado y en la pantalla de la sala del tribunal se muestran las terribles imágenes de la liberación de los campos. Pero los intentos de provocar cualquier signo de emoción se ven frustrados: el acusado permanece impasible durante todo el juicio. El nudo narrativo está destinado a no desatarse, y cualquier interpretación sobre Eichmann queda pendiente. Los espectadores que buscan un *closure* no pueden sentirse satisfechos, pero ese no es el problema. Más allá de la legítima falta de respuestas (la cuestión de la banalidad del mal es de las que no admiten soluciones banales), tenemos la impresión de que la pregunta inicial se pierde en el camino a medida que avanza la película.

Al final, ¿de qué trata la *docufiction* de Williams? ¿De los problemas ético-psicológicos que plantea la figura del ex *Obersturmbannführer*? ¿Del papel clave que jugaron los supervivientes en los albores de la era del testigo? ¿De las disputas legales y políticas provocadas por el juicio? ¿De su impacto en los lenguajes de la televisión, por un lado, y en la memoria de la Shoah, por otro? O, al contrario, ¿de la forma en que las técnicas televisivas han influido en la recepción y la memoria del suceso? Todos estos factores juntos y, por tanto, ninguno en particular: con su elegante montaje alterno, desde el metraje en blanco y negro del proceso hasta la reconstrucción en color del *making-of*, *The Eichmann Show* salta de un nivel a otro, alternando escenas

en las que la atención se centra en las declaraciones de los testigos con escenas en las que se invita al espectador a preocuparse por los problemas técnicos del rodaje.[30] El inevitable desequilibrio dramático entre lo que sucede dentro y fuera de cámara habría proporcionado ideas interesantes para el debate si la película de Williams hubiera decidido incluirlas. ¿Cuál es la causa y cuán justificada está la vergüenza que sentimos cuando, al final del juicio (que en *The Eichmann Show* va seguido de las imágenes de los campos liberados), el productor se regocija: «¡Lo hicimos!»? ¿Qué recelos razonables podemos albergar sobre el uso de la televisión como herramienta para la construcción de la memoria? La cuestión ha sido ampliamente discutida, con complejos argumentos a favor y en contra de los usos educativos, la espectacularización y la explotación ideológica de la memoria. Pero a medida que el guion se aleja de ese campo minado, la película permanece equilibrada entre el *mash-up* de materiales de archivo y la historia tradicional de una misión cumplida. No es de extrañar que, al igual que *La conspiración del silencio* y *La profesora de historia*, *The Eichmann Show* haya recibido tibios elogios basados en una apreciación más ética que estética. Recordar es algo bueno, incluso si no recordamos exactamente por qué.

El agotamiento de la memoria

Con la posible excepción de *El hijo de Saúl* (cuyo elemento de ruptura respecto al canon cinematográfico aceptado parece no haber sido captado, sin embargo, por la mayoría de los críticos), las películas sobre la Shoah estrenadas en la última década se mantienen alejadas del doble vínculo de la memoria y, tras un examen más detenido, no plantean cuestiones éticas o estéticas de importancia sobre el presente. El calendario institucional garantiza espacios de visibilidad a las producciones capaces de cubrir las necesidades anuales de la memoria, siempre que se realicen con todos los avales necesarios para no generar polémica, y contengan una perspectiva de consuelo que equipare los deberes de la ciudadanía con el deber, relativamente

sencillo, de conmemorar.

Desde hace algún tiempo, al menos en Europa occidental (el caso de Polonia fue diferente: en 2012 una película como *Pokłosie –El secreto de la aldea–* provocó feroces protestas de los partidos nacionalistas),[31] ninguna película sobre la Shoah ha tenido críticas importantes. Algunos signos dispersos sugieren que la memoria de la Shoah ha perdido algo de fuerza. Entre ellos, la sorprendente escasez de conmemoraciones que, en 2015, a pesar de la abundante oferta cultural, marcó el septuagésimo aniversario de la liberación de Auschwitz. Se esperaba una gran cantidad de eventos, conferencias y artículos impregnados de la habitual retórica celebratoria que, durante los últimos veinte años, cada 27 de enero, ha rodeado el solemne *nunca más*. Pero las cosas no fueron así: a pesar del número redondo, la participación fue tibia y (al menos en Italia) los medios de comunicación se interesaron mucho más por el centenario de la Gran Guerra. Incluso los negacionistas más acérrimos mantuvieron un perfil bajo en un momento del año en el que generalmente consiguen que se hable mal de ellos. Desde entonces se han producido pocos hitos en el debate de la memoria, con la posible excepción de la controversia en Italia sobre el proyecto de un museo del fascismo en Predappio,[32] la ciudad natal de Mussolini, que a grandes rasgos sigue siendo una cuestión circunscrita a la comunidad intelectual. La memoria del fascismo se ha actualizado ciertamente en relación con los recientes éxitos de la derecha xenófoba (no solo en Italia), pero en general la discusión se ha limitado a afirmar –o a negar– la legitimidad de una comparación entre el fascismo del pasado y los ultranacionalismos del presente. Sin embargo, lo que nadie ha discutido abiertamente hasta ahora (aparte de los negacionistas habituales), ni siquiera los xenófobos en el poder, es la retórica del Holocausto como mal absoluto arraigado en una sensibilidad común: véase el argumento autoexculpatorio según el cual el único paso en falso del fascismo italiano habría sido seguir la línea alemana en materia de política racial.[33] Siempre que se diga que los verdaderos culpables fueron los nazis de Hitler (de los cuales el resto del mundo, incluidos los fascistas, habrían sido

víctimas), la memoria de la Shoah deja de ser una cuestión de disensión.

¿A qué podría deberse la falta de controversia? ¿A la fusión intergeneracional de la posmemoria y la consecución de un amplio acuerdo internacional sobre la forma más correcta de interpretar el trauma del siglo XX? ¿O más bien a tendencias opuestas: la mercantilización del trauma, un exceso de apropiación espuria, competencia entre víctimas, saturación de la memoria y pérdida generalizada de interés por el tema?

Los periodos históricos se definen no solo por los hechos que ocurrieron en ellos, sino también por las narrativas dominantes que los enmarcan: paradigmas que modelan la experiencia, alineándola con patrones recurrentes, metáforas absolutas y automatismos interpretativos cuya centralidad rara vez se pone en discusión. Cuando tienen éxito, las narrativas dominantes proporcionan filtros cognitivos que pueden adaptarse a una multiplicidad de usos públicos y privados: repertorios de historias prefabricadas con las que los individuos y las comunidades dan un significado unitario a los datos en bruto de la experiencia. Este fue el caso de la gran narrativa revolucionaria, con su programa de emancipación y autodeterminación centrado enteramente en el conflicto entre opresores y oprimidos, amos, esclavos y hombres libres. Esto también se proyectó por analogía en una variedad de acontecimientos posteriores, desde las guerras de liberación hasta los movimientos en defensa de los derechos civiles. Al menos hasta que, durante los años sesenta y setenta, la otra gran narrativa ejemplar minó su primacía, colocando a la víctima en el centro de todo.

¿Son quizá la disminución de la tensión creativa de los realizadores, el descontento por el Día de Conmemoración del Holocausto y el agotamiento de los debates culturales síntomas de un nuevo cambio? Desde hace algún tiempo, ensayistas y académicos vienen denunciando las limitaciones del modelo de los campos de concentración como paradigma biopolítico contemporáneo.[34] Los corolarios retóricos de la memoria –víctimas y verdugos, identidades colectivas, trauma y reconciliación– parecen servir al mantenimiento de un orden del discurso presentado como incuestionable.

Además de fomentar la pasividad autocomplaciente de quienes se identifican de oficio con las víctimas de una violencia sin precedentes, el filtro del Holocausto se muestra claramente inadecuado cuando se superpone a situaciones moralmente ambiguas y políticamente complejas, es decir, a la abrumadora mayoría de contextos posibles, donde el mal rara vez se concentra en un solo individuo con la misma obviedad incontrovertible con la que se concentró en las acciones de los nazis en su persecución de las minorías.[35]

Desde hace algunas décadas esto no ha impedido que políticos e intelectuales reconduzcan los fenómenos más diversos hasta la matriz conocida, compilada de manera diferente según el punto de vista privilegiado en ese momento, pero siempre evocada como sustrato simbólico compartido. Esta es la fuerza de las narrativas dominantes: la estructura es tan rígida como flexibles sus usos.

Sin embargo, ningún uso es infinitamente flexible. Los acontecimientos se suceden y llega un punto en el que su reconocimiento, por tardío que sea, revela que los esquemas disponibles son totalmente incapaces de explicar lo que está sucediendo. Este fue el colapso cognitivo al que se refirieron los primeros en introducir la cuestión de lo inexpresable del genocidio judío, sobre el que no arraigaron las narrativas heroicas de tipo revolucionario (a pesar de los intentos iniciales de poner el énfasis en el levantamiento del gueto de Varsovia, en lugar de en las deportaciones, para dar un sentido inteligible a las masacres). Pero el residuo histórico de esa reducción era demasiado inmenso, demasiado abrumador, y era necesario idear nuevas matrices con las que encapsular lo sucedido en formatos narrativos eficaces. Víctimas y verdugos, *bystanders* y justos: cuatro roles, repartidos en un continuo del eje del bien y del mal extendido hasta el límite que, con la ayuda de la industria cultural, conquistó el centro del imaginario estadounidense y europeo. Adaptado a la historia de las persecuciones raciales, que efectivamente explica, aunque de una manera esquemática y banalizante, en un principio el guion aplastó el relato revolucionario. A esto debe popularidad en la ideología liberal que pretendía ser posideológica. Después de eso, se estableció como una matriz de significado universal,

saturada de crónicas y recuerdos de otros sucesos traumáticos como los conflictos árabe-israelíes, las guerras de los Balcanes, el genocidio de Ruanda, pero también, en retrospectiva, el genocidio armenio, el colonialismo y la trata de esclavos en el Atlántico. Pero, si todos reivindican el papel de víctimas para sí mismos, la posibilidad de situar la variedad de narrativas particulares en un único marco metahistórico se vuelve menos probable. ¿Quiénes son las verdaderas víctimas y quién está usurpando un papel que no le pertenece? Aparte del caso de la Shoah (tanto excepción como regla, prototipo paradójico que no admite ninguna otra circunstancia), las otras narrativas identitarias se ven afectadas por esta limitación. De ahí la competencia entre víctimas y la triste guerra de memorias a la que conduce.

Thomas Kuhn (1962) advirtió contra los usos filosóficos y sociológicos del concepto de *paradigm shift*, un cambio (o deslizamiento) de paradigma, precedido por un periodo de profunda incertidumbre debida a la persistente incapacidad de la teoría en boga para resolver los problemas de la «ciencia normal». Cuando se produce una revolución científica, el viejo paradigma es reemplazado irreversiblemente por el nuevo mediante una reestructuración simbólica cuya radicalidad no tiene equivalentes en ámbitos menos disciplinados por el método experimental, como el de la memoria, del que estamos hablando aquí. Y, sin embargo, el modelo epistemológico de Kuhn puede reajustarse a los ámbitos de la historia y la conmemoración, si se consideran los grandes relatos identitarios como paradigmas que luchan por conquistar el centro del imaginario político y cultural. El éxito de una narrativa dominante llega cuando arrincona a otra (aunque sin borrarla del todo), imponiendo su propio vocabulario y categorías a la sensibilidad común, orientando las percepciones, filtrando los aspectos relevantes de los hechos y fijando los límites de lo que se puede decir o incluso pensar.

No cabe duda de que esta es la suerte que corrió la macronarrativa de las deportaciones, del internamiento en los campos de concentración y del exterminio, en detrimento del paradigma revolucionario que la precedió. Mi hipótesis

es que también el modelo victimario, centrado en la memoria del Holocausto (pero generalizable a una amplia gama de acontecimientos traumáticos), está mostrando síntomas de caducidad. Ante los cientos de miles de migrantes que huyen de la guerra y la pobreza, la crisis económica mundial, el auge de nuevas formas de racismo, el terrorismo internacional, la desintegración del proyecto europeo y las temidas catástrofes medioambientales, el esquema víctimas-verdugos de repente parece inadecuado. No tanto por falta de personas que puedan considerarse víctimas legítimas (hay demasiadas). La razón por la que el esquema víctimas-verdugos ya no funciona es, más bien, que en el nuevo desorden mundial el papel de los verdugos se distribuye de manera confusa entre un número indeterminado de actores (al-Ásad, ISIS, sunitas y chiitas, los Estados del Golfo, los partidos xenófobos, los tecnócratas europeos, las multinacionales, Wall Street, Trump, el legado del colonialismo…), claramente en lucha recíproca en un escenario de todos contra todos que, más que a la elementalidad tribal del choque de civilizaciones (otra narrativa que aspira a la hegemonía desde hace dos décadas), recuerda a las intrincadas tramas de *Juego de tronos*.

¿Podría ser esta la estructura profunda de la próxima gran narrativa? ¿Un choque multilateral entre individuos o bandas rivales que, en ausencia de reglas comunes, luchan sin restricciones para sobrevivir en un contexto de escasos recursos, radicalmente hostil, apocalíptico e hipercompetitivo? Es demasiado pronto para decirlo, a pesar de que la última generación de series para televisión parece sugerir que este es el imaginario emergente. Así como en el ámbito científico la decisión de abandonar un paradigma es siempre simultánea a la de aceptar otro, la crisis del modelo biopolítico de los campos de concentración solo se manifestará plenamente con el surgimiento de una nueva narrativa o metáfora influyente capaz de comprender la dinámica de sucesos traumáticos de diversa índole, que ninguna interpretación forzada podría reducir al esquema víctimas-verdugos. Pueden pasar años antes de que se establezca una concepción alternativa de la historia. Hasta

entonces, aumentará la insatisfacción, se relajará la trama de la narrativa dominante y la comunidad cultural se preparará para considerar nuevos candidatos al papel de narrativa ejemplar.

---

* Este capítulo es una reelaboración de Pisanty (2017*a*).

1 Entre ellos, Insdorf (1983), Doneson (1989), Novick (1999), Hirsch (2004), Baron (2005), Haggith y Newman (2005), Minuz (2010) y Kobrynskyy y Bayer (2015).

2 Es la secuencia (de unos segundos de duración) que muestra el suicidio de la prisionera Riva, arrojándose sobre la alambrada electrificada: el encuadre persistente sobre el cadáver electrocutado, con las manos hacia arriba, despierta el desprecio de Rivette, que considera que nadie tiene derecho a filmar algo tan misterioso como la muerte sin sentirse como un impostor.

3 Disponible en línea: <deportati.it/filmografia_documenti/benigni_venegoni.html>.

4 Véase el vapuleo de Niv (2003), y antes incluso el de David Denby, en el *New Yorke*r (15 de marzo de 1999), que acusó a la película de ser «una forma benigna de negacionismo».

5 El 26 de enero de 2017, la Casa della memoria e della storia de Roma inauguró el ciclo titulado «Cinque declinazioni della Shoah», comisariado por la ANED, la asociación nacional de exdeportados, y patrocinado por el consejo de la ciudad de Roma para el crecimiento cultural: «A través del lenguaje del cine, queremos crear un nuevo momento de reflexión comunitaria sobre los materiales históricos y humanos de los que está hecha la Memoria hoy», se lee en la nota de prensa. Valoradas por historiadores y testigos, las cinco películas elegidas para representar las interpretaciones actuales de la Shoah son *El hijo de Saúl*, *La profesora de historia*, *La conspiración del silencio*, *The Eichmann Show* y *Pecore in erba* (de Alberto Caviglia). Todas realizadas entre 2014 y 2015, solo cuatro de ellas están estrechamente relacionadas con el tema de la Shoah (en el sentido de que abordan su representación directa o indirecta); la película de Caviglia es, en cambio, un *mockumentary* satírico ambientado en una Italia moderna oficialmente antisemita en la que los deberes cívicos incluyen el maltrato a los judíos. Paralelamente a la exposición en Roma, la programación de Sky Cinema para el Día de Conmemoración del Holocausto de 2017 eligió las películas mencionadas –todas menos la de Caviglia– para contar «la mayor tragedia del siglo XX» (las otras se remontan a unos años antes o se

ocupan de cuestiones relacionadas solo tangencialmente con la Shoah). Por otro lado, las cuatro películas se encuentran entre las cinco principales películas estrenadas para el Día de Conmemoración del Holocausto, como se informó en 2016 en un comunicado de prensa de la agencia ANSA (la quinta es *Remember*, de Atom Egoyan). Visto lo visto, parece razonable considerar *El hijo de Saúl*, *La profesora de historia*, *La conspiración del silencio* y *The Eichmann Show* como las películas más representativas del nuevo cine sobre el Holocausto.

6 Disponible en línea: <ilfattoquotidiano.it/2016/03/03/il-figlio-di-saul-lopera-prima-di -nemes-torna-da-trionfatrice-nelle-sale/2514064/>.

7 Disponible en línea: <cinema.fanpage.it/il-figlio-di-saul-il-trailer-italiano-la-trama-e -il-cast/>.

8 Disponible en línea: <qcodemag.it/2016/01/22/il-figlio-di-saul/>.

9 Disponible en línea: <ilfattoquotidiano.it/2016/01/26/giornata-della-memoria-2016-il -figlio-di-saul-senza-mediazioni-fino-ai-confini-dellorrore/2407099/>.

10 Por ejemplo, Michael Phillips, @phillipstribune (14 de mayo de 2015): «Barely have the resources to process #Cannes2015 debut feature #SonOfSaul, an extraordinary Holocaust story. More tomorrow». Adam Cook, @AdamCook (14 de mayo de 2015): «Surprised by SON OF SAUL (Nemes) – an intense & visceral exercise in subjectivity. Not sure about it, but hard to dismiss it. [B-] #Cannes2015». Geoff Andrew, @Geoff_Andrew (14 de mayo de 2015): «#Cannes2015 Laszlo Nemes' Son of Saul an undeniably ambitious, deftly executed debut on Holocaust but I need time to consider my misgivings».

11 Sobre las profundas razones por las que los no testigos (*nonwitnesses*) buscan sustitutos de la *Holocaust experience* en obras literarias, artísticas y cinematográficas que representan la experiencia emocional y sensorial de los campos de concentración desde el punto de vista de los supervivientes, véase Weissman (2004).

12 *Declaration of the Stockholm International Forum on the Holocaust*, en línea: <hmd .org.uk/page/stockholm-declaration#sthash.zQh4sIwf.dpuf>.

13 Artículo 2.º de la resolución 60/7 de la ONU, del 1 de noviembre de 2005.

14 Del efecto de saturación producido por la sobreexposición a los temas del Holocausto se empezó a hablar ya en 1980 (Paula Hyman: «New Debate on the Holocaust», *New York Times Magazine*, 14 de septiembre de 1980) y en varias ocasiones durante esa

década (véase también Weissman, 2004: 9-10). Pero es desde 2003, con la publicación de un artículo de Barry Gwen en el *New York Times* del 15 de junio de 2003, «Holocaust Documentaries: Too Much of a Bad Thing?», cuando la expresión *Holocaust fatigue* comienza a aparecer con regularidad en el debate público sobre el tema.

15 Algunos títulos son *La historia de Anna Frank* (2001), *Hijos de un mismo Dios* (2001), *Monsieur Batignole* (2002), *La fuga de los inocentes* (2004), *Un amour à taire* [*Un amor por ocultar*] (2005), Francia; *Sin destino* (2005), *Survivre avec les loups* (2007), *Un secreto* (2007), *El niño con el pijama de rayas* (2008), *Forgiveness* (2008), *El diario de Ana Frank* (2009), *El corazón valiente de Irena Sendler* (2009), *Memorias de Ana Frank* (2009), *La llave de Sarah* (2010), *La redada* (2010), *Lauf Junge lauf* [*Corre, chico, corre*] (2013), *La ladrona de libros* (2013), *Desnudo entre lobos* (2015), *El viaje de Fanny* (2016), *Niebla en agosto* (2016), y seguramente olvido alguno.

16 Disponible en línea: <thejc.com/comment/comment/case-for-and-against-holocaust -schlock-1.38787>.

17 «La mirada ingenua del niño emula la distancia entre la mayor parte del "público" y la experiencia de quienes vivieron o murieron en el Holocausto» (Modlinger, 2015: 170).

18 «Con la honestidad intelectual que solo Walt Disney tenía [sic] (¿quién no sigue llorando por la madre de Bambi?), este triste cuento mueve los hilos de la Historia y las historias, dejando al espectador solo con la rabia y la impotencia, frente a la última imagen de la última secuencia. Intentad poneos de pie o hablar después de los créditos. Simplemente no podeis. Haced que nuestros hijos la vean cada navidad. para no olvidar». Boris Sollazzo, *Liberazione*, 19 de diciembre de 2000

19 A este prejuicio sobre la frialdad de la historia se opone, entre otros, Wieviorka (1988), que observa cómo el distanciamiento de los hechos propio del método historiográfico «no impide la empatía con las víctimas ni el horror por un sistema complejo que ha producido una muerte masiva».

20 «El punto de inflexión fue el encuentro con Léon Zyguel, cuando nos contó su vida en los campos y su detención cuando tenía nuestra edad. Realmente hubo un antes y un después de Léon» (Dramé, 2016).

21 Entrevista a Marie-Castille Mention-Schaar a cargo de Francesco Di Brigida, «*Les Héritiers-Una volta nella vita* [*La profesora de historia*], l'enfant prodige è musulmano, viene dalle banlieu e parla della Shoah», *Il fatto quotidiano*, 27 de enero de 2016, en línea: <ilfattoquotidiano.it/2016/01/27/les-heritiers-una-volta-

nella-vita-lenfant-prodige-e -musulmano-viene-dalle-banlieu-e-parla-della-shoah/2411542/>.

22 Bidussa (2009: 3) plantea la cuestión con mucho tacto: «Nuestra memoria hoy, construida sobre la exigencia de integridad y la oferta de voces testimoniales, debe empezar a lidiar con la lenta desaparición de esas voces y con la posibilidad de que esas historias no se completen en el futuro con otras historias».

23 El texto citado por Hirsch es Sontag (2003).

24 Así puede leerse en la presentación del proyecto publicada en *Moked* (27 de enero de 2017), en línea: <moked.it/blog/2017/01/26/nedo-testimone-della-memoria/>.

25 Algunos títulos son *La caja de música* (1989), *La chica terrible* (1990), *The Reader* (*El lector*) (2008), *El secreto de la aldea* (2012), *La conspiración del silencio* (2014), *El caso Fritz Bauer* (2015) y *Remember* (2015).

26 <ilfattoquotidiano.it/2016/01/07/il-labirinto-del-silenzio-la-ricerca-della-verita -nella-germania-che-voleva-dimenticare-auschwitz/2347351/#disqus_thread>.

27 Entre estas recordamos: *Verdict for Tomorrow* (Leo Hurwitz, 1961), *El especialista, retrato de un criminal moderno* (Eyal Sivan, 1999) y *Hannah Arendt* (Margarethe von Trotta, 2012).

28 «No es excesivo afirmar que la figura de la banalidad del mal […] está hoy en el centro de gran parte de la reflexión ética, teniendo además conexiones relevantes con líneas de investigación en las ciencias humanas, especialmente la psicología y la sociología» (Maletta, 2016: 37).

29 Otras críticas, que sin embargo están fuera del alcance de este análisis, se refieren a las acusaciones de colaboracionismo que Arendt hizo contra los *Judenräte*, los consejos judíos que los nazis impusieron en los guetos de la gobernación general. Una reconstrucción analítica de las primeras controversias sobre el reportaje de Arendt se puede encontrar en Ezra (2007). Entre las críticas más recientes, véanse Lipstadt (2011) y Stangneth (2017).

30 Entre ellos, el problema de las cámaras intrusivas, que se resolvió escondiéndolas ingeniosamente detrás de unas rejillas en las paredes de la sala; la imprevisibilidad de la televisión en directo, con el riesgo asociado de perder momentos de «buena televisión»; una disminución en las cifras de audiencia –el lanzamiento de Yuri Gagarin al espacio y la invasión de bahía de Cochinos desviaron la atención del juicio–, que se resolvió con un aumento de los índices de audiencia provocado por las declaraciones de los supervivientes.

31 <tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/129082/in-the-polish-aftermath>.

[32] Levis Sullam (2016), Flores (2016), Wu Ming 1 (2017) y Carrattieri (2018).

[33] Contra esta narración autoexculpatoria, véanse entre otros Focardi (2013) y Levis Sullam (2015).

[34] Entre ellos, Benbassa (2007), Giglioli (2014); y, de forma más indirecta, Novick (1999) y Weissman (2004).

[35] Sobre la insuficiencia de los viejos esquemas retóricos (centrados en la conmemoración de la Shoah), ante la presencia de nuevos y desconocidos escenarios que nos deparan los albores del siglo XXI, véase Traverso (2017).

5. EL ESPECTÁCULO DEL MAL

«YO ESTUVE ALLÍ. DADME *LIKE*»

Si nos tomamos en serio los síntomas del agotamiento progresivo de una memoria cada vez más necesaria (y, por tanto, cada vez menos problemática, controvertida y, en definitiva, interesante), la película más representativa de la década de 2010 es, o debería ser, *Austerlitz*, de Sergei Loznitsa, presentada fuera de concurso en el Festival de Cine de Venecia de 2016.[1] En la práctica no lo ha sido, porque un largometraje en blanco y negro, sin argumento, diálogo, trama ni guion tiene pocas posibilidades de llegar a los principales circuitos de distribución. Pero debería serlo, porque recoge las primeras señales de que el paradigma conmemorativo está cambiando, junto con el conjunto de prácticas que lo sustentan; en este caso, las visitas turísticas a los lugares del trauma,[2] otro fenómeno social tan evidente que hoy caracteriza el culto estandarizado de la memoria.

La sinopsis es sencilla. Campo de concentración de Sachsenhausen en Orianenburg, treinta y cinco kilómetros al norte de Berlín: en un día estival de la década de 2010, el director instaló cámaras a la altura de la cabeza en varios puntos de la visita guiada, desde la entrada hasta la salida, para filmar a los grupos de turistas mientras paseaban por el campo de concentración. El montaje final consiste en una serie de planos fijos largos en los que se ve a los turistas deambulando frente a las cámaras ocultas, escuchando la audioguía con los auriculares, señalando con el dedo objetos fuera del encuadre, mirando a su alrededor, fotografiando cualquier cosa («Los visitantes están interesados en todo; en cada piedra, en cada inscripción», comenta Loznitsa en las notas del director),[3] bebiendo de botellas de plástico y

comiéndose el almuerzo, charlando, bromeando, formando corrillos o dividiéndose en comitivas más pequeñas, protegiéndose del sol con gafas oscuras y sombrillas, preguntando dónde están los baños… Acciones completamente normales en el contexto de una visita turística, salvo que la acumulación de estas secuencias narrativamente desconectadas pone de relieve, después de noventa y cuatro minutos, una desconcertante ausencia de significado.

> ¿Qué están haciendo todas estas personas que se mueven en grupos de un punto a otro? La razón que induce a miles de personas a pasar un fin de semana de verano en un antiguo campo de concentración es uno de los misterios de estos lugares de la memoria. Se puede hacer referencia a la buena voluntad y al sentido de compasión y piedad que Aristóteles relacionó con la tragedia. Pero esta explicación no resuelve el misterio. ¿Por qué una pareja de enamorados o una madre con su hijo van a visitar los hornos crematorios en un día soleado de verano?

Esta es la razón que da el director para mostrar su interés por los lugares del trauma, aunque realmente le desconcierten.

Es posible formular varias hipótesis sobre las razones que empujan a los visitantes a acudir a lugares que fueron escenarios de violencia extrema, violaciones, torturas y asesinatos. Convertirse en testigos secundarios es la motivación oficial que induce a la mayoría de los visitantes a emprender peregrinaciones postraumáticas: rendir homenaje a las víctimas, indemnizarlas simbólicamente o cumplir con un deber cívico. Sentirse parte de la historia, adentrarse en ella en primera persona, someterse a pruebas de iniciación que, en las sentidas palabras de un estudiante de Lecco (Italia) que regresa de un viaje a Auschwitz, anuncian

> emociones nuevas y en última instancia innovadoras. Y esta, quizá, sea la primera y más importante razón por la que decidí vivir esta nueva e importante experiencia: un cambio interior, un verdadero punto de inflexión en la vida, un punto de inflexión necesario en un momento verdaderamente importante y decisivo.[4]

Los impulsos voyeristas, que también se perciben en muchos comentarios en *TripAdvisor* y páginas similares, son menos explícitos, lo que demuestra que la sacralización y la banalización muchas veces se entremezclan: pisar el suelo por donde caminaban los presos, recorrer el terreno en busca de signos elocuentes, tratar de confirmar lo que se ha visto en las películas (la fábrica de Schindler es una visita obligada para los turistas en Cracovia), o simplemente estar allí, incluso cuando no queda casi nada que ver y no hay rastro de las atrocidades cometidas, salvo el conocimiento filtrado culturalmente de que *this must be the place*.

Las secuencias más llamativas de la película de Loznitsa son aquellas en las que los turistas se hacen *selfies* bajo la inscripción «Arbeit Macht Frei», a la entrada del campo: es el colmo de la banalización, si tenemos en cuenta que reduce el lugar del trauma a un fondo fotográfico más, mientras que el énfasis se pone en la persona de la imagen que le dice al mundo: «Yo he estado allí» (Gravano, 2017). Pero sería simplista escandalizarse por estas fotos tan irrespetuosas, insistiendo en su insensibilidad y el daño moral que causan a las víctimas (en todo caso, cabe preguntarse si y en qué medida el turismo de la memoria supone un desgaste irreflexivo de los lugares) (Lennon y Foley, 2000). Esto no significa que todos aquellos que se han fotografiado en poses idiotas frente a los símbolos del exterminio sean personas maleducadas y malintencionadas. Simplemente no saben por qué están haciendo ese peregrinaje, o no les importa. ¿Para mostrar al mundo que han estado allí, frente a la famosa inscripción, igual que cuando se fotografían con la Torre Eiffel de fondo? ¿Para marcar la casilla de un deber cumplido (Sachsenhausen: hecho)? ¿Hacer un guiño al imaginario *gore* asociado con los símbolos del nazismo, incluidas las instalaciones del exterminio, que constituyen la parte más oscura de ese imaginario? Es probable que la mayoría de los visitantes se quedaran desconcertados si les hicieran esas preguntas. No entenderían de qué se les podría culpar. Incluso podrían responder: ¿qué estamos haciendo mal? Estar aquí nos hace sentir parte de algo importante: ¿por qué no deberíamos decirle al mundo (en nuestro propio idioma) que nosotros también estuvimos allí?

Imágenes extraídas del proyecto Yolocaust, de Shahak Shapira, 2017 (en línea: <yolocaust .de/>).

Aunque son minoritarios, los episodios irreverentes sobre el tema del Holocausto parecen haberse multiplicado en los últimos años en proporción directa a la institucionalización de la memoria, por un lado, y el crecimiento de las redes sociales, por otro. Por lo general, se trata de actos autorreferenciales, destinados no tanto a dañar la imagen del

objeto o lugar profanado, como a llamar la atención sobre la insolencia de quienes los realizan, como cuando alguien dibuja un bigote en la Mona Lisa o hace versiones humorísticas de los poemas aprendidos en la escuela. Las parodias –decían los formalistas rusos– dejan al descubierto procedimientos percibidos como anticuados, tediosos y desgastados por el uso, sobre todo si son expresión de una autoridad fosilizada transmitida desde arriba. En nuestro caso, se trata de prácticas conmemorativas que se han vuelto necesarias, tanto que han fomentado una farsa carnavalesca que resalta, por el contrario, la presunta libertad del individuo profanador, que aspira a convertirse en un meme viral en las redes sociales. Dejando a un lado cualquier juicio sobre la insensibilidad de los profanadores, la cuestión es que de la irreverencia no se puede inferir automáticamente la malevolencia y el deseo de hacer daño, sino más bien una forma contemporánea de desapego y anestesia emocional que no tiene en cuenta el contenido específico al que se refiere.

La risa malsana

Por el contrario, hay casos en los que la provocación va más allá del impulso de romper tabúes culturales y adquiere connotaciones reconociblemente hostiles. En la prensa italiana se ha hablado mucho sobre el militante de Forza Nuova que el 28 de octubre de 2018, en Predappio, durante la conmemoración de la Marcha sobre Roma, fue fotografiado posando alegremente mientras vestía una camiseta con la palabra *Auschwitzland* escrita con los caracteres típicos de Disney. Aún más resonancia tuvo la ocurrencia de algunos aficionados de la S. S. Lazio que, el 22 de octubre de 2017, con motivo del partido Lazio-Cagliari, repartieron en la grada del Estadio Olímpico, campo que comparten la Lazio y la A. S. Roma, pegatinas en las que se veía a Ana Frank con la camiseta de la Roma (parece ser que las pegatinas ya habían aparecido en 2013 en el barrio Monti de Roma). En ambos casos la indignación fue casi unánime, *et pour cause*. Pero lo que la mayoría de los periodistas pasaron por alto fueron los motivos de esa

legítima indignación: no solo y no tanto por la profanación de los símbolos de la Shoah, como por la cadena de implicaciones que –bajo la apariencia engañosamente dadaísta– filtraban los dos mensajes. En un caso, la teoría negacionista estándar (Auschwitz como parque temático y, por lo tanto, una ficción masiva con fines lucrativos). En el otro, más difícil de precisar, la propia idea de que la comparación con Ana Frank podría tomarse como un insulto.

Indignante camiseta usada en una conmemoración de la Marcha sobre Roma (Predappio, 2018).

Pegatina de los ultras de la Lazio que muestra a Ana Frank con la camiseta de la Roma.

Consideremos por un momento la característica particular de esta risa malsana, porque es aquí donde se esconden las premisas de muchas formas de racismo contemporáneo, premisas que han escapado al control de los guardianes y cuyas estrategias para atraer la atención del público sacan provecho de las reacciones de indignación que suscitan. Según las principales teorías del humor, la risa siempre surge de una incongruencia notoria entre dos planos lógicos incompatibles: en este caso, la trivialidad del tema (fanatismo en el fútbol) y la sacralidad del contenido al que aluden (la memoria de la Shoah). Pero para reírse de algo o de alguien se requiere una acumulación más o menos explícita de impulsos agresivos y autoafirmadores. El choque inesperado de matrices lógicas incongruentes desencadena la explosión de esa tensión agresiva, de ahí el efecto emocionalmente liberador de la risa (Koestler, 1964).

Entonces, ¿de quién se ríe la gente cuando ve la imagen incongruente de Ana Frank con la camiseta de la Roma? En un contexto diferente, la pegatina podría aludir al uso banal que se ha hecho durante décadas del icono de Ana Frank, que a menudo ha sido evocado de forma empalagosa, revisado de innumerables formas (¿cuántos testimonios de guerra publicados en los últimos treinta años se han lanzado al mercado como «los nuevos diarios de Ana Frank»?) y adaptado a diversos formatos audiovisuales (incluyendo musicales, novelas gráficas y dibujos animados) (Kirshenblatt y Shandler, 2012). Si este fuera el caso, el blanco de la risa no sería la autora material de los diarios, sino la industria cultural que se ha apropiado de su nombre como un logo. Unidos por la intolerancia a la retórica banalizadora, el humorista y sus cómplices dejarían al descubierto el procedimiento, exagerando sus rasgos como se hace con las caricaturas. Aunque de dudoso gusto, sería una sátira a la que no se podrían atribuir motivos antisemitas, sino más bien una vena de humor negro (al estilo de *South Park*) dirigido a hacer estallar las reacciones instintivas y los tabúes sociales que rodean el tema del Holocausto.

Sin embargo, esta no era la intención de los ultras de la Lazio, para quienes la víctima prevista no era Ana Frank, y

mucho menos el trato sensiblero reservado para ella por ciertos medios, sino los aficionados de la Roma, a quienes querían humillar a través de la comparación con Ana Frank. Esto aparentemente exoneraría de la burla a los autores, quienes de hecho se defendieron de la acusación de antisemitismo con el conocido argumento de que en el mundo de los aficionados al fútbol todo vale, siempre y cuando sirva para fastidiar al rival. Pero este es precisamente el problema. ¿Y por qué los aficionados de la Roma deberían sentirse molestos por la comparación con Ana Frank? El humorista y sus cómplices dan por sentado que el paralelismo debe entenderse como una ofensa, y a través de la risa compartida refuerzan esta creencia. Para reconocer el contenido racista de la supuesta broma es necesario exponer las premisas implícitas de la burla: que desquitarse con el débil es signo de fuerza; que Ana Frank fue una perdedora contra la que cualquier ataque es legítimo; que, como judía, mujer y escritora, ocupaba el peldaño más bajo de la jerarquía social y, como tal, merecía ser ridiculizada… ¿Algo más? ¿Que, como todos los judíos deportados, Ana Frank tuvo lo que se merecía? ¿Que, como sugirió recientemente el periodista italiano Vittorio Feltri durante una entrevista en la radio, «los judíos han estado dando el coñazo durante décadas con la Shoah»?[5] Cabe preguntarse si los que idearon el fotomontaje pretendían afirmar todas estas tesis antisemitas: tal vez las tenían en mente sin comprometerse, como diciendo «Donde dije digo, digo Diego», «Saca tus propias conclusiones». Así es como funciona la insinuación: detrás de la tapadera de la broma insolente, al intérprete le queda la responsabilidad de hacer explícito lo que el discurso mantiene vago e implícito. Si se les recrimina sobre el tema, los que insinúan siempre pueden negar haber querido decir lo que parecía decir el mensaje. «¿Ana Frank? ¿Pero no era ella la hija de Fantozzi?[6] No sabíamos que era una joven judía deportada, creíamos que era la hija de Fantozzi»: esta fue la justificación de uno de los ultras acusados de incitar al odio racial.

LULZ

Hace algunos años apareció en la jerga de internet un nuevo término, *LULZ,* corrupción del más conocido *LOL* (*laugh out loud*), para indicar una carcajada de mal gusto, provocadora y ofensiva, muchas veces con tintes racistas, pero que en cualquier caso se distingue por su manifiesta gratuidad. *To do something for the LULZ* significa actuar de una manera descaradamente inapropiada sin razón alguna, solo por el simple hecho de hacerlo. *LULZ* pone a prueba a los espectadores que, si se niegan a seguir la broma, automáticamente se ponen de parte del hazmerreír y son, por tanto, blanco de nuevas burlas, por lo que –según las reglas de este juego lingüístico– es fundamental responder a la provocación con indiferencia, especialmente en internet, donde la ley de Poe establece que en ausencia de emojis u otras señales claras de intención humorística es imposible saber si la provocación es real o una parodia. En un entorno comunicativo donde el objetivo final es construir la imagen de uno mismo como alguien extrovertido y desenvuelto, es mejor evitar tomarse una broma en serio que al revés.

Esto nos lleva al uso irónico de las comillas, basado en un doble giro en los roles humorísticos. La ironía de primer nivel tiene lugar cuando el humorista parece desquitarse con una víctima designada (por ejemplo, el judío en la broma antisemita) mientras que en realidad el verdadero hazmerreír es el presunto cómplice (el antisemita), demasiado estúpido para darse cuenta de que se están burlando de él. Es decir, pretendemos reírnos de la víctima junto con el racista, mientras que nos reímos de este último con aquella, como ocurre por ejemplo en las *in-jokes* autocríticas propias del humor judío, donde los blancos de las burlas son aquellos que no perciben las comillas que encierran la broma aparentemente antisemita. El segundo giro, en cambio, sirve para anular los efectos del primero. El humorista pone comillas a las comillas: pretende citar irónicamente el chiste racista, contando con el hecho de que los verdaderos cómplices entienden que en realidad la ironía es meramente fingida, y el chiste debe entenderse en sentido literal. Pero, mientras tanto, esto neutraliza cualquier acusación de racismo que se pueda hacer desde fuera, por lo que cabe la posibilidad de responder: «¡Solo estaba

bromeando!», a cualquiera que tenga algo que objetar.

Hoy en día, los instigadores del odio racial son perfectamente conscientes de estas estratagemas, y para ellos el mecanismo *LULZ* ha resultado ser un formidable Caballo de Troya con el que volver a poner en circulación expresiones y contenidos ferozmente racistas que hasta hace poco se consideraba impensable pronunciar en público (May y Feldman, 2019). Véanse, a este respecto, las instrucciones que el neonazi estadounidense Andrew Anglin (2016) da a sus seguidores:

> Por lo general, cuando se usan insultos racistas, debería parecer medio en broma, como la broma racista de la que todo el mundo se ríe porque es verdad. […] El tono debe ser ligero. La mayoría de las personas no se sienten cómodas con un material que se presenta como puro odio, mordaz y sin una pizca de ironía. El lector profano no debería saber si estamos bromeando o no. También deberían conocerse los estereotipos sobre los racistas odiosos. Por lo general, considero este humor como una forma de autoironía: soy un racista que se burla de los estereotipos racistas porque no me tomo demasiado en serio. Obviamente, esto es una estratagema porque en realidad es cierto que quiero gasear a los judíos [*kikes*]. Pero esto es irrelevante.

Disfrazados de troles excéntricos, los nuevos racistas están ganando apoyo no solo en los focos tradicionales de la extrema derecha, sino también en segmentos dispersos de población despolitizada a la que décadas de liberalismo económico han relegado al margen de todos los sistemas productivos. Es difícil identificarse con el relato fundacional de una comunidad global de la que uno se siente excluido, especialmente porque esos relatos parecen hacer poco más que preservar el detestado *statu quo*.

Un ejemplo de *LULZ* tóxico que, alimentado por las reacciones de rechazo que genera en la sociedad civil, ha contribuido a difundir los peores estereotipos antisemitas incluso cuando no estaban generalizados puede verse en el *affaire* Dieudonné, que estalló en Francia en diciembre de 2013. Un *showman* ya conocido por las autoridades como agitador antisemita y evasor de impuestos, Dieudonné M’bala M’bala, apareció en los titulares internacionales

cuando un delantero del West Bromwich Albion fue lo suficientemente imprudente como para celebrar un gol haciendo un corte de mangas con el brazo extendido, gesto con el que Dieudonné introducía sus *sketch*: en ese contexto «hacer una *quenelle*» significaba «¡que te den!», y el grado de penetración quedaba especificado por el punto donde la otra mano tocaba el brazo extendido, como se suele hacer en algunos países árabes para indicar longitudes no solo sexuales.

Las imágenes de personas haciendo una *quenelle* estuvieron circulando en los medios franceses durante meses: dos soldados colgaron en la red una fotografía de ellos mismos en pose burlona frente a una sinagoga; Jean-Marie Le Pen y Bruno Gollnisch lo hicieron en el Parlamento Europeo; un grupo de empleados del parque temático Asterix también hicieron el gesto, al igual que un desconocido frente al colegio judío de Toulouse, y así sucesivamente, hasta la infame celebración del gol de Nicolas Anelka que de un día para otro multiplicó la ristra de imitadores.

Sin embargo, no se trataba de una locura cualquiera. El meme estaba estrechamente relacionado con la identidad de su creador, un controvertido *showman* del panorama mediático francés cuya creciente popularidad era directamente proporcional a la capacidad de generar polémica. En un principio dedicado a la causa de los inmigrantes y *sans-papiers*, autor de sátiras contra todo tipo de fundamentalismo religioso, ferviente anticolonialista, antirracista y antisionista, durante la primera década del siglo XXI, Dieudo –como lo llaman sus fans– señaló al *lobby* judío como origen de todos los males, empezando por la falta de financiación para uno de sus proyectos cinematográficos sobre la trata de esclavos. Convencido por la teoría (historiográficamente ridícula) sugerida por Louis Farrakhan según la cual la trata de esclavos africanos desde el siglo XVI en adelante fue principalmente obra de ricos comerciantes judíos, en 2006 Dieudonné había cultivado una relación cordial con el entonces presidente iraní Mahmud Ahmadineyad, que le permitió obtener fondos a cambio de una militancia cada vez más incendiaria contra el

«sistema sionista estadounidense». Mientras tanto, se había acercado al Frente Nacional de Alain Soral y Jean-Marie Le Pen, a la vez que se unió a algunos exiliados de la izquierda radical francesa que, como Serge Thion, se habían convertido al negacionismo. En diciembre de 2008, en el escenario del teatro Zenith de París, presentó al paladín del negacionismo europeo, Robert Faurisson, a quien un técnico vestido con un pijama y una estrella amarilla entregó, entre risas y aplausos del público, un trofeo en forma de candelabro, el «premio a la inaceptabilidad y la insolencia». «No estoy de acuerdo con todas las tesis de Faurisson», dijo Dieudo, y después especificó: «Por ejemplo, niega la trata de esclavos organizada en la isla de Gorée, frente a la costa de Dakar». Ahí el guiño: no hay objeciones a la negación del exterminio judío. «Pero para mí, lo que importa, es la libertad de expresión».

En vano intervinieron Bernard-Henri Lévy, Serge Klarsfeld y un grupo de intelectuales alarmados, muchos de los cuales se preguntaban si no era el momento prohibir estos espectáculos y mítines políticos. El efecto más inmediato (y predecible) de este movimiento defensivo fue una nueva ronda de polémicas: ¿qué era más deplorable, las ocurrencias del comediante o las intimidaciones de sus adversarios? El argumento de las garantías constitucionales es bien conocido: no es necesario compartir las ideas de alguien para defender su derecho a expresarlas (Voltaire, etcétera) y, como siempre ocurre en estas ocasiones, el provocador de turno se erige como abanderado de los más altos valores democráticos. Al mismo tiempo, sus partidarios –influenciados por el propio Dieudonné– interpretaron la condena y la censura como una prueba más de la conspiración sionista y sus conexiones ideológicas: la sacralización de la memoria, el monopolio de la condición de víctima, la minimización de las tragedias ajenas («doble rasero») y el apoyo incondicional de Occidente a Israel. Téngase en cuenta que muchos de estos argumentos no eran prerrogativa del discurso antisemita: ni Jean-Michel Chaumont, ni Esther Benbassa, Peter Novick o Idith Zertal (las fuentes en las que indirectamente Dieudonné se había basado) eran sospechosos de prejuicios antijudíos. Pero su

talento residía precisamente en la capacidad para transformar fragmentos del discurso crítico en salvoconductos para utilizar los estereotipos denigrantes más previsibles.

Los elementos de la propuesta política de Dieudonné eran tan incongruentes que confundían a todos los comentaristas serios: antirracismo y apoyo a las ideas de Lepen, liberalismo y apoyo a Irán, nacionalismo y fraude fiscal… Sin embargo, un público variado (*banliuesards*, neofascistas, extrotskistas, hombres y mujeres jóvenes de inciertas adhesiones políticas…) se identificó con él, mientras reía sus bromas. «Si hay antisemitas en la sala, pueden quedarse», bromeó Dieudo antes de entonar la letra de «Shoananas».[7] Gritos de aprobación.

¿Qué impulsos agresivos desataban los chistes de Dieudonné? No solo la irritación ante la retórica celebratoria de la memoria traumática, la purificación ritual y banal de las conciencias europeas desde que la Shoah había sido elegida como acontecimiento paradigmático de la historia del siglo XX. Dieudonné no se limitó a dirigir su sátira contra la banalización, la sacralización, la explotación comercial y los abusos políticos de la memoria del Holocausto. Cuando invitó al público a ovacionar a Faurisson, cuando expresó su pesar por el hecho de que las cámaras de gas ya no estuvieran en uso («Cada vez que escucho hablar a Patrick Cohen me digo a mí mismo: "¿Ves?, las cámaras de gas… Qué lástima"»), cuando afirmó haber orinado en el Muro de las Lamentaciones, cuando imitó el tono quejumbroso de quienes lo acusaban de antisemitismo, en todas estas situaciones quedó claro que el hazmerreír, el blanco de los estallidos de agresividad, era precisamente el judío hipócrita y manipulador, exactamente como se describe en la propaganda antisemita de los siglos XIX y XX. Dieudonné se basó en gran medida en este repertorio de prejuicios, sin molestarse siquiera en añadir las comillas irónicas, como ocurre en los chistes racistas más crudos. La mera mención de la palabra «judío» fue suficiente para sacudir al público presente en el Zenith: como observó Arthur Koestler, a veces una causa nimia es suficiente para desatar una inmensa cantidad de energía emocional latente (incluido el sadismo,

la sexualidad reprimida y el miedo), generando risas malsanas, completamente desprovistas de alegría y humor genuino. Para muchos espectadores de Dieudonné, el resentimiento hacia los judíos (o hacia lo que fuera que los judíos representaran en su imaginación) era real y profundo.

¿De dónde venía esta hostilidad? ¿De la indignación contra Israel y sus políticas militares? Solo en parte, y de una manera bastante instrumental: mucha gente del público desconocía los hechos históricos del conflicto en Oriente Medio. Más bien, la hostilidad era alimentada por la identificación emocional con las víctimas palestinas, elegidas como símbolo universal de los marginados y oprimidos, una categoría ampliamente inclusiva con la que era fácil identificarse en tiempos de crisis. Mediante ligeros ajustes en el repertorio antijudío habitual, los nuevos antisemitas identificaban a los judíos con Israel por un lado y con Wall Street por el otro. La representación dominante del judío como víctima que saturaba el escenario cultural chocaba con la exagerada percepción del poder financiero y militar judío: de ahí la tentación de negar el Holocausto, entendido –desde un punto de vista antisemita– como el principal instrumento de chantaje utilizado por la comunidad judía mundial para ejercer su extensa influencia. Experto en explotar el resentimiento de los subalternos y los marginados con fines autopromocionales, Dieudonné (y otros como él) hizo pasar los lugares comunes más trillados del antisemitismo histórico por una lucha contra el sistema.

VÍCTIMAS, SUPERVIVIENTES Y *ROUGH HEROES*

«Una especie de complacencia por la dimensión siniestra de la vida pública que se confunde con autenticidad», por usar la fórmula de Marco Revelli (2019), es el estilo característico del «giro a la derecha» de los llamados partidos populistas que hoy en día están consiguiendo un apoyo inesperado tanto en Europa como en Estados Unidos. Los impulsos en los que se basa este renovado gusto por lo siniestro y las razones por las que ha arraigado tan fuerte en los últimos años merecen una seria reflexión que va más allá de los propósitos de este libro. Lo que nos interesa es

examinar las conexiones con el tema de la memoria, y especialmente con la memoria del Holocausto que el liberalismo, dominante hasta hace muy poco, había elegido como tótem.

La mezcla de ferocidad y mal gusto es claramente el polo opuesto de los buenos sentimientos que la retórica conmemorativa asocia con la evocación del Holocausto. «Pero esta vez nos portamos mal, ¿vale?», se prometía a sí mismo un Hitler redivivo en un chiste popularizado por Silvio Berlusconi en 2010, cuando la ostentación de la maldad en el poder aún podía parecer lo suficientemente grotesca como para provocar una risa irónica.[8] Desde entonces, no solo se ha transformado el lenguaje de la política, que es cada vez más abiertamente ofensivo con los opositores y las minorías estigmatizadas, sino también, de manera más general, el imaginario ético-narrativo en el que destaca dicho lenguaje.

Durante la década de 2010, justo cuando la industria cultural, con el beneplácito de las instituciones, inundaba el mercado de películas que empatizaban debidamente con las víctimas, surgió una nueva generación de series de gran (y merecido) éxito: *Los Soprano*, *Dexter*, *Breaking Bad*, *The Walking Dead*, *Juego de tronos*, *Peaky Blinders*… El fenómeno es tan evidente que hace pensar que estas series han recodificado la realidad de una manera inédita, mostrándola con una luz que, para millones de espectadores entusiasmados, parece más realista, reveladora y relevante de experimentar que la versión mucho más optimista expresada en los formatos más reconfortantes de las narrativas canónicas. ¿Cuál es la diferencia?

Lejos de ensalzar los valores universalistas de una sociedad tolerante, la nueva generación de ficciones televisivas retrata mundos despiadados, marcados por una tendencia al darwinismo social, en los que la forma más segura de sucumbir es respetar las reglas de la sociedad civil (y esperar que otros hagan lo mismo). La polarización entre el bien y el mal parece desaparecer: los personajes son todos más o menos malos o, mejor dicho, en estos nuevos universos seriales la distinción entre el bien y el mal no parece ser relevante. La transgresión del contrato social es

una constante de estas ficciones, especialmente las estadounidenses, en las que los valores del salvaje oeste se combinan con los de Wall Street: oportunismo, impulsividad, actitudes manipuladoras, agresividad, falta de empatía, ausencia de remordimiento; curiosamente, los valores del *business*. En estos entornos salvajemente competitivos existe alguna posibilidad de supervivencia siempre que *a*) seas lo suficientemente astuto como para mantenerte firme y sin despistarte con distracciones producidas por factores perturbadores, como la mala conciencia, la nostalgia por un mundo mejor o la lástima por personas menos capacitadas, y *b*) sepas jugar a un juego potencialmente letal, anticipándote a los movimientos de otros individuos alfa que aspiran a la supremacía. De lo contrario, solo queda ponerse al servicio de un poderoso protector, según un principio de asociación a través de bandas que, una vez eliminado el Leviatán, es la única forma concebible de organización social.

De ahí que haya surgido un nuevo personaje –protagonista de las mejores ficciones contemporáneas– que los expertos en series han bautizado como *rough hero*.[9] Moralmente ambiguos, sin escrúpulos (a su manera atractivos y a menudo ingeniosos), estos *rough heroes* están dispuestos a renunciar a la mayor parte de su humanidad (si por esta entendemos la obligación kantiana de tratar a los demás como fines y no como medios) en nombre de objetivos imprescindibles que persiguen con férrea determinación. De la adulación al engaño, del chantaje a las formas más imaginativas de tortura, los sucios trucos de los que son capaces se sitúan en el terreno pantanoso de una ética *ad hoc*, inspirada en el maquiavelismo motivado por la realpolitik. No hace falta compartir el nihilismo de los *rough heroes* para apreciar las series realizadas en la década de 2010, que se presentan en su mayoría como distopías, ni para darse cuenta de que los mundos hobbesiano-darwinianos que muestran son tan indeseables como pueda imaginarse. Sin embargo, el entusiasmo transversal que despiertan, independientemente de la orientación ideológica de quienes se identifiquen con ellos, sugiere que este tipo de representación refleja, aunque metafóricamente, la forma en que muchos espectadores perciben el mundo en el que

viven. «¿Qué nobles principios estarías dispuesto a sacrificar para sobrevivir?». Esta es la pregunta fundamental que se repite en todas las series de última generación. La misma pregunta toca la fibra de cualquiera que se esfuerce por abrirse camino (o por evitar sucumbir) en entornos sociales y laborales que se han vuelto más inhóspitos, a menos que tenga detrás una familia o un clan influyente. Un escenario disfórico en el que *Winter is coming* y todos juegan su juego *win-or-die* en solitario, ¿es una percepción exagerada? Quizá, pero estamos hablando de narrativas profundas que reflejan la forma en que las personas interpretan los estímulos desconectados del presente.

En el capítulo anterior planteé la hipótesis de que el agotamiento del paradigma de la víctima (cuya narrativa ejemplar la constituye la memoria de la Shoah) se debe, al menos en parte, a su incapacidad para dar cuenta de una realidad compleja e inestable que se resiste a la reducción de los conflictos a los términos simplistas de la fórmula víctimas-verdugos. Esta creciente insatisfacción, decía, podría presagiar una reestructuración de la imaginación ética y política si llegara el día en que una nueva gran narrativa ocupara su lugar. A riesgo de sobrestimar las impresiones subjetivas, preveo los signos de una posible alternancia en las estructuras policéntricas y amorales de las nuevas series: escenarios apocalípticos de luchas sin cuartel, todos contra todos, en los que la expresión *by any means necessary* entra en cortocircuito con los efectos deshumanizadores de la desregulación económica, por un lado, y del tribalismo xenófobo, por otro.

En un contexto de competencia multilateral, la hegemonía de la víctima pierde su influencia, suplantada por la figura del superviviente, muy parecido al *rough hero* de las series de televisión. Si no hay reglas, seguridad o solidaridad humana, todo lo que queda es poner en práctica estrategias de supervivencia, siguiendo el ejemplo de personajes extraordinariamente performativos que muestran a los menos dotados cómo hacer frente a situaciones extremas. De ahí una posible resemantización del papel de los testigos que, reflexionando, evoca el sentido combativo que en 1971 Meir Kahane atribuía al eslogan *Never Again* (subtítulo: *A*

Program for Survival). ¿Qué queremos de ellos, qué tipo de ejemplo esperamos sacar de su experiencia, cómo pueden mostrarnos el camino? Desde el punto de vista de la victimización, la pregunta que se les hizo a los testigos fue: «¿Qué te hicieron?», y la lección que se extrajo de las respuestas fue que no solo no hay vergüenza en la condición de víctima, sino que la vergüenza debería verterse sobre aquellos que se niegan a intervenir para ayudarlos. A pesar de sus evidentes limitaciones y excesos (comenzando por la competición por hacerse con el papel de víctima como título honorífico o salvoconducto), el paradigma de la víctima se basó en un principio de responsabilidad colectiva hacia los individuos o los grupos más vulnerables. Sin embargo, en términos del paradigma del superviviente, la pregunta cambia de «¿Qué te hicieron?» a «¿Cómo lo hiciste?». ¿Cómo lograste escapar de ese infierno, tú, un solo individuo, o, por extensión, todos miembros de un grupo particularmente tenaz? ¿Qué habilidades de supervivencia fueron necesarias, de dónde sacaste la fuerza, la capacidad de recuperación? ¿Y a qué principios éticos supuestamente universales tuviste que renunciar para lograrlo?

Evidentemente no me refiero a los supervivientes de carne y hueso, que nunca se atribuyen el mérito de haber sobrevivido, y mucho menos se jactan de su destino como «salvados». Cuando se le preguntó a la superviviente italiana Liliana Segre «¿Cómo logró sobrevivir?», respondió «Por casualidad», y, como ella, todos los testigos a los que he tenido la oportunidad de leer o escuchar siempre se cuidan de no animar a quienes tontamente identifican su historia con algún tipo de *survival game*. Pero hay indicios generalizados de un cambio semántico, de víctima a superviviente, que se extiende por la memoria pública del Holocausto a pesar de las firmes objeciones de los verdaderos protagonistas. Una tendencia a exaltar las virtudes de la resiliencia y la adaptabilidad, presente en la cultura estadounidense durante décadas (el éxito del *survivorship model* podría ser un síntoma más de la americanización de la memoria), que últimamente se está extendiendo también por Europa, como lo demuestran los cientos de manuales de *self-help* que incitan a «creer siempre

en uno mismo, a no rendirse jamás», señalando a veces a los supervivientes del Holocausto como ejemplos en los que inspirarse (Greene, 2011). Es fácil comprender el atractivo de ese modelo, que devuelve la *agency* a las víctimas de injusticias y desastres: no es casualidad que se haya readaptado en el ámbito clínico para tratar los daños psicológicos que sufren los pacientes con cáncer y las víctimas de abusos sexuales. Sin embargo, el riesgo –aparte de la banalización– consiste en acomodar estas filosofías de autoayuda (y la memoria de los campos de concentración a los que se refieren implícita o explícitamente) a las exigencias de una ideología pseudomeritocrática, o incluso biologista, según la cual la supervivencia es el destino de los mejores, de los más aptos, mientras que los demás –los «hundidos»– caen dentro de la categoría de los débiles, por naturaleza condenados a la extinción. Se trata de una completa inversión axiológica de los prejuicios que circularon en la posguerra sobre los supervivientes de los campos de concentración, sospechosos de haber tenido que hacer cosas reprobables para salvar su vida.

«Los "salvados" de Auschwitz no eran los mejores, los predestinados al bien, los portadores de un mensaje», escribió Primo Levi en 1986 (Levi, 2011).

> Sobrevivían los peores, los egoístas, los violentos, los insensibles, los colaboradores de «la zona gris», los espías. No era una regla segura (no había, ni hay, en las cosas humanas reglas seguras), pero también era una regla. […] Sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos (ibíd.: 76-77).

El juicio de Levi contra la categoría de los salvados, a la que pertenecía, fue muy duro, quizá demasiado y, de hecho, en otro pasaje de *Los hundidos y los salvados*, propuso suspender cualquier juicio moral sobre los *Sonderkommandos* (categoría a la que no pertenecía), «la desdichada mano de obra de las matanzas» que «iban prefiriendo unas semanas más de vida (¡qué vida!) a la muerte inmediata» (ibíd.: 54). Pero una cosa es tratar de comprender las circunstancias excepcionales en las que los deportados tuvieron que tomar sus terribles decisiones, con la esperanza de que nadie más

volviera a ser sometido a una prueba así, y otra muy distinta es hacer de esa situación excepcional una regla. ¿Qué sucede cuando la regla es subvertida y la salvación del «más apto» aparece como un resultado inevitable, a su manera, en ausencia de otros sistemas ético-normativos para contrarrestar las (presuntas) leyes de la naturaleza? Los términos de la pregunta se invierten: no son los contextos y las formas de vida los que determinan qué características individuales deben considerarse adaptativas, sino que son esas características –extrapoladas de las circunstancias excepcionales en las que, en un momento dado, se han mostrado perversamente adecuadas– las que determinan los contextos.

No hace falta decir que el darwinismo social es incompatible con los valores del antirracismo, la justicia social y la democracia. Entre otras cosas, ese desprecio por los valores democráticos se ve en la acusación de «buenismo» que los nuevos xenófobos, y no solo ellos, dirigen a quienes defienden «ideas y actitudes (de izquierdas) consideradas (por la derecha) vagas e hipócritas en relación con el fenómeno migratorio» (Faloppi, 2015); en consignas que incitan a la gente a dar prioridad a los intereses de su propio grupo sobre los de los demás; en la ferocidad que desde hace algunos años caracteriza el estilo retórico empleado por muchos políticos (no solo de derechas) para burlarse de los opositores derrotados,[10] y en el alarde complaciente de actitudes intimidatorias incluso en los niveles superiores de las instituciones. *Vae victis*, dijo el líder galo Breno.

---

1 Agradezco a Mariarosa Mancuso que me haya facilitado esta información.

2 Sobre el turismo a los lugares del trauma, véase Violi (2014).

3 Disponible en línea: <lab80.it/pagine/esce-in-occasione-del-giorno-della-memoria -austerlitz-di-sergei-loznitsa-dal-25-gennaio-2017-in-sala>.

4 Disponible en línea: <http://www.untrenoperauschwitz.it/tesina%20E%20FUSI.pdf>.

5 Disponible en línea: <globalist.it/media/2019/02/16/feltri-

gli-ebrei-rompono-i-coglioni -da-decenni-con-la-shoah-ora-basta-2037546.html>.

6 Ugo Fantozzi es un personaje muy conocido en Italia, creado por el cómico italiano Paolo Villaggio, que apareció en varias comedias italianas como «símbolo del subordinado humillado y servil». Su hija, fuente de risas constantes, se muestra como el epítome de la fealdad. Disponible en línea: <https://elpais.com/cultura/2017/07/03/actualidad/1499074878_527196.html> (N. de la T.).

7 Canción de Dieudonné que parodia la conmemoración del Holocausto; los tribunales franceses lo condenaron por difamación e incitación al odio y la discriminación racial. Disponible en línea: <https://www.liberation.fr/societe/2013/11/28/shoah-nanas-dieudonne-condamne-a-28-000-euros-d-amende-en-appel_962684/> (N. de la T.).

8 En realidad, es discutible si Berlusconi estaba siendo completamente irónico cuando en 2010 contó su versión del chiste ante una audiencia de jóvenes simpatizantes de la derecha: «Hitler sigue vivo y su gente lo está buscando. Le ruegan que vuelva al poder e insisten en que retome el liderazgo del país. Al principio se niega, pero insisten. Al final, Hitler decide regresar y responde: "Vale, pero con una condición: esta vez nada de portarnos bien, ¿eh?"». No podemos dejar de preguntarnos sobre la verdadera naturaleza de la risa que estalló en ese momento entre el público de «Atreju», las jornadas organizadas en Roma por los jóvenes de su partido, el Pueblo de la Libertad. El evento estaba dirigido por Giorgia Meloni.

9 Sobre la figura del *rough hero*, véanse Eaton (2010 y 2012), Bernardelli (2016) y Pisanty (2017*b*).

10 Un indicador léxico del ensañamiento y la prepotencia sobre los derrotados es el uso sarcástico que, en italiano, se hace del sufijo aumentativo *-one*, algo que ha dominado el discurso político en Italia desde hace algunos años: de los *rosiconi* (en dialecto romano, aquel que «rosica dentro», es decir, quien rabia de ira, envidia o celos), popularizado por el ex primer ministro Matteo Renzi, al *ciaone* (literalmente, 'gran adiós') tuiteado por el diputado del Partido Democrático Ernesto Carbone el 17 de abril de 2016 para burlarse de la facción derrotada en el referéndum sobre la extracción de petróleo y gas natural; de los *professoroni* ('profesorones') de los que sistemáticamente se mofó el ex ministro de Interior Matteo Salvini, a los *bacioni* ('besotes') intimidantes enviados en un directo de Facebook por el propio Salvini en mayo de 2019, en el que amenazó al autor de *Gomorra*, Roberto Saviano, con retirarle la escolta.

6. NEGAR Y CASTIGAR

La defensa de la memoria

La ley y la memoria se encuentran cada vez que una institución establece los programas para la enseñanza de la historia en las escuelas, fija las modificaciones del calendario civil, destina fondos para la planificación de museos, patrocina iniciativas culturales de carácter histórico, autoriza la construcción de estatuas, monumentos, placas y *stolpersteine*, le da un nombre a una calle, emite sellos conmemorativos y decide qué imagen imprimir en los billetes. En todos estos casos, y en muchos otros, el gobierno, o el organismo que actúa en su nombre, prescribe qué episodios históricos conmemorar, el punto de vista desde el que conmemorarlos y las formas más adecuadas de hacerlo, así como los ejemplos y las lecciones que pueden o deben extraerse de ellos.

No tiene sentido ignorar tal injerencia política en los asuntos históricos: en todo lugar y en todo momento «la ley sirve para agregar peso expresivo a alguna versión preferida de la historia y para restar peso expresivo a las versiones rivales, independientemente de los méritos sustanciales de esas versiones» (Heinze, 2017: 415). La diferencia entre una democracia y una dictadura radica en las formas más o menos autoritarias mediante las que se imponen o patrocinan las interpretaciones dominantes.

Junto con las leyes no punitivas que reflejan la voluntad política de dar forma a una comunidad culturalmente cohesionada que se esfuerza por alcanzar objetivos comunes (posiblemente inspirándose en ejemplos pasados), existen otras leyes que identifican y sancionan las acciones conmemorativas consideradas inaceptables.[1] Por ejemplo, en

Italia, el artículo 4 de la ley Scelba (núm. 645 de 20 de junio de 1952) impone sanciones penales a todo aquel que denigre públicamente «la democracia, sus instituciones o los valores de la Resistencia […] o bien dirige su actividad a la exaltación de los exponentes, principios, actos y métodos propios del [partido fascista] o realiza manifestaciones exteriores de carácter fascista».

Motivadas por preocupaciones contingentes (el temor a que el partido fascista se reconstituyera inmediatamente después de la guerra), las leyes contra la apología del fascismo también perseguían objetivos simbólicos: destacar una nueva fecha en la historia italiana, restablecer los valores de la república, fijar los límites del espacio político, desterrar definitivamente el fascismo de la vida pública y la cultura italianas. Pero los debates que precedieron a la aprobación de la ley ya revelaron la tensión entre las razones políticas concretas que se plantearon a su favor y los valores democráticos más abstractos con los que chocaba la nueva ley (valores defendidos paradójicamente por Giorgio Almirante, ex secretario de redacción de la revista *La difesa della razza*, en el transcurso de una acalorada sesión parlamentaria el 6 de junio de 1952, que anticipó la tendencia actual de los partidos de extrema derecha de hacer alarde de ciertos principios liberales tradicionalmente asociados a la izquierda).[2]

Como siempre ocurre con los delitos de opinión, el rechazo del fascismo mediante de una legislación punitiva suscitó y suscita objeciones que, en última instancia, se refieren a la libertad de expresión: no un valor democrático cualquiera que deba ser sopesado, modulado y posiblemente sacrificado en aras de un equilibrio general entre costes y beneficios, sino el principio fundamental que hace posible la existencia misma de una democracia (Heinze, 2016).

Una posible contraobjeción es, por ejemplo, la que planteó el Tribunal Administrativo Regional de Lombardía (sentencia de 8 de febrero de 2018, n.º 168): dado que la ideología fascista está esencialmente en contra de los valores democráticos consagrados en la Constitución italiana (empezando por el principio de libertad de expresión), la apología del fascismo no puede contarse entre las formas

democráticamente admisibles de libertad de pensamiento y expresión.

¿Significa esto, por tanto, que cualquier otra manifestación de pensamiento antidemocrático debería ser sancionada de manera similar? No, porque la ley en cuestión se refiere únicamente al fascismo, es decir, a la ideología y a la dictadura de cuyas cenizas surgió la Italia republicana. Pero, entonces, ¿esto quiere decir que tienen razón los nostálgicos al quejarse de una discriminación que afecta a su versión del pensamiento totalitario, pero que exime a las demás? Sí y no, porque si bien es cierto que la ley criminaliza una forma específica de totalitarismo, también es cierto que la dictadura fascista es la única que Italia ha conocido y repudiado. La maraña éticojurídica resultante es difícil de desentrañar, excepto quizá si se admite que todos los sistemas legales se construyen sobre ciertos axiomas que definen su razón de ser, y la Italia de la posguerra eligió basar su ordenamiento jurídico en los valores del antifascismo sin que, en ese contexto histórico, se considerara necesario ofrecer una justificación adicional.

Si bien la libertad de expresión es la piedra angular de cualquier democracia (en la medida en que asegura que es posible discutir libremente todos y cada uno de los temas de interés público, incluidos otros principios democráticos), su práctica no es ni podrá ser nunca absoluta. Hay ámbitos en los que los ciudadanos no tienen libertad para decir todo lo que quieran (por ejemplo, los testigos en un juicio no pueden mentir) y algunos actos de habla están explícitamente prohibidos por la ley, como la calumnia, la difamación y la instigación al odio. Por tanto, el problema no es tanto garantizar el pleno alcance de la libertad de expresión, como justificar sus inevitables limitaciones sobre la base de unos criterios que, en la medida de lo posible, sean equitativos y estén consensuados.

Eric Heinze establece una distinción entre limitaciones *content-selective* y *viewpoint-selective*. Las primeras prohíben de manera transversal determinadas conductas comunicativas (por ejemplo, el perjurio en los tribunales) o vetan ciertos temas (por ejemplo, los secretos militares), independientemente del punto de vista de quienes los

discutirían si pudieran. Las segundas sancionan la expresión de determinados puntos de vista sobre temas abiertos al debate público. Y sobre estas últimas sería legítimo preguntarse si se tiene presente la naturaleza democrática de un país determinado.

Puede suceder que las censuras *viewpoint-selective* (la ley Scelba es un ejemplo de ello) se introduzcan en función del bien jurídico que tutelan o de los daños sociales que supuestamente deben evitar, así como de los problemas urgentes que, inabordables de otro modo, ayudan a resolver. Pero incluso en estos casos hay que admitir que, por ventajosas que sean desde el punto de vista del bien tutelado (la estabilidad política, el orden público, la seguridad, la defensa de los grupos estigmatizados…), las limitaciones *viewpoint-selective* 1) implican necesariamente una erosión de la naturaleza democrática de los sistemas que las aplican y 2) precisamente por esta razón, deberían introducirse como medidas de *extrema ratio*, recursos que solo se utilizarían después de haber intentado sin éxito todas las demás soluciones posibles, y allí donde exista un beneficio probado en términos de los objetivos sociales que se puedan obtener a través de esa limitación antidemocrática. Existe un concepto esencial del derecho penal, el principio de subsidiariedad, según el cual se debe evitar la criminalización de conductas socialmente perjudiciales allí donde otras ramas del ordenamiento sean capaces de salvaguardar efectivamente los intereses fundamentales que esa conducta lesiona.

¿Cómo se aplica el principio de subsidiariedad a las leyes antinegacionistas introducidas por varios países europeos a partir de 1990 (en Francia), y posteriormente recomendadas por una ley marco europea de 2008? ¿Qué razones explícitas o implícitas legitiman el hecho de que la memoria de algunos episodios particularmente traumáticos de la historia del siglo XX (en particular la Shoah) no solo deba ser salvaguardada, sustentada y promovida por leyes no punitivas que contribuyan a su correcta difusión, sino también protegida de las provocaciones negacionistas a través de los instrumentos del derecho penal?

Para empezar a responder es necesario, en primer lugar,

identificar exactamente qué bien jurídico protegen estas leyes: ¿la memoria como tal (que por supuesto niegan los negacionistas) o los derechos de las minorías cuya identidad está ligada a esa memoria? En el primer caso, la memoria constituiría un derecho en sí mismo, un patrimonio simbólico suficientemente inalienable como para justificar el despliegue del derecho penal en su defensa (a pesar de las objeciones antes mencionadas). En el segundo caso, un medio orientado a un fin ulterior: la paz social, la dignidad humana de las víctimas de los grandes traumas históricos y la lucha contra el racismo y la discriminación (Fronza, 2017: 16).

Los partidarios de las leyes antinegacionistas suelen apelar a este segundo orden de razones. Ante el riesgo de que el mal absoluto que fue el antisemitismo nazi pueda reaparecer en el siglo XXI y dado que el negacionismo puede ser considerado como la versión actualizada del antisemitismo histórico, se hace urgente la necesidad de poner freno a la retórica venenosa de aquellos que niegan la existencia de las cámaras de gas nazis. No solo porque, después de décadas de relativa latencia en las democracias liberales, el antisemitismo es de nuevo un fenómeno creciente en algunos países. Sobre todo porque, en las últimas décadas, las políticas culturales de la memoria han sensibilizado a la sociedad civil sobre las atrocidades del Holocausto, encomendándole la misión de garantizar que esos episodios no vuelvan a repetirse nunca.

Recapitulemos. La tesis de fondo es que la conmemoración de la Shoah (y de otros crímenes contra la humanidad, pero dejemos de lado por ahora el problema de cómo seleccionar las otras memorias que merecen una protección especial) constituye un antídoto efectivo contra cualquier forma de totalitarismo, racismo e intolerancia. El Holocausto es el acontecimiento que, más que cualquier otro, ha estructurado nuestra conciencia, advirtiéndonos de las consecuencias extremas de los regímenes autoritarios. Aquellos que, como los negacionistas, amenazan con derribar la barrera con la que el resto de la sociedad intenta mantener a raya al Mal deben ser neutralizados con todos los medios posibles, incluido el derecho penal. Desde este

punto de vista, la salvaguardia de la memoria debe entenderse como un medio para lograr un fin: la creación de una sociedad democrática en la que ni los judíos ni (se supone) ninguna otra minoría puedan volver a ser objeto de discriminación y persecución.

Dejo a los juristas el debate sobre cómo se ha traducido este principio en los textos legales promulgados en los distintos países europeos: primero la ley Gayssot de 1990, que, con una enmienda (artículo 24-bis) a la ley de 1881 sobre la libertad de prensa, permitió enjuiciar a cualquier persona que cuestionara en Francia «la existencia de uno o más crímenes de lesa humanidad», según la definición del artículo 6 del Tribunal de Núremberg. Medidas similares siguieron en Austria (1992), Alemania (1994), Bélgica, España y Suiza (1995), Luxemburgo (1997), Portugal y Polonia (1998), Checoslovaquia (2001), Rumanía (2002) y, tras la promulgación de la ley marco europea de 2008 que recomendaba la introducción de normativas antinegacionistas, también en los restantes países: Hungría, Bulgaria, Croacia, Chipre, Grecia, Letonia, Lituania, Malta, la República Checa, Eslovenia e Italia (Ley 115, de 16 de junio de 2016).[3]

En algunos casos, el negacionismo es tipificado como delito en función de las amenazas reales o potenciales que plantea (difamación, instigación, alteración del orden público…). En otros, lo que se castiga es el acto negacionista en sí mismo, más que los efectos que produce o podría producir, según la idea de que la negación de un delito histórico constituye en sí misma un severo agravio a las víctimas (o a sus descendientes), comparable a un acto de racismo abiertamente hostil. Sin embargo, persiste la creencia de que la memoria que se debe proteger es un bien colectivo que ha de preservarse *by any means necessary* en virtud de la lección universal que da a la humanidad sobre los horrores del racismo y, por contraste, sobre los esplendores de una sociedad tolerante, hospitalaria y multicultural.

¿Cuál es la base empírica de la creencia de que la memoria de la Shoah protege a las sociedades que la conmemoran del surgimiento de nuevas oleadas de racismo?

Ya hemos discutido las limitaciones de la ecuación *never forget = never again*, subrayando cómo en los últimos veinte años el racismo y la intolerancia (no solo antisemita) han aumentado en los mismos países donde las políticas de la memoria se han implementado con mayor vigor. No hay pruebas de que las leyes antinegacionistas hayan contribuido a resolver el problema que dicen querer abordar. En este punto, la justificación práctica de la *extrema ratio* se derrumba. Entonces, ¿por qué algunos siguen insistiendo en las políticas punitivas de la memoria?

Cuando negar es hacer

El negacionismo es un dispositivo retórico que necesita que alguien lo haga funcionar. En esto se diferencia de otras plagas sociales; por ejemplo, la violencia física contra mujeres o inmigrantes, que existe aunque no se hable de ella o aunque nadie, salvo los directamente afectados, sepa nada de ella. Si bien la visibilidad de estos fenómenos puede estar vinculada a los efectos de *agenda-setting*, la frecuencia y las formas en que los medios discutan sobre ellos pueden afectar a la percepción de su gravedad, y su cobertura periodística puede dar lugar a procesos imitativos que extiendan su relevancia, los abusos persisten (incluso cuando no se identifiquen como delitos), así como el sufrimiento que causan, aunque el público en general no sepa nada de ellos. Con el negacionismo, en cambio, el fenómeno y su comunicación coinciden, dado que el delito es simbólico más (o más bien) que material. Sin una estructura cultural y mediática dispuesta a darle espacio, aunque solo sea para impugnarlo, el negacionismo solo existiría en las mentes y los discursos de un número muy reducido de personas. Si, por ejemplo, los medios de comunicación lo silenciaran, como sugirió Marshall McLuhan con respecto al terrorismo en los «anni de piombo», el negacionismo desaparecería como hecho social o, en todo caso, volvería a quedar confinado dentro de los circuitos semiprivados de sus escasos seguidores activos, donde había permanecido hasta que, en 1978, saltó a los titulares y empezó a atraer a nuevos adeptos gracias a la visibilidad que había ganado.

Si se quiere desactivar la máquina negacionista, o al menos limitar en la medida de lo posible sus efectos socialmente perniciosos, cualquier estrategia contraofensiva debe concebirse en términos de efectividad comunicativa. Más aún ante la cautela con la que los negacionistas más astutos evitan basar su discurso en insultos directos, y mucho menos en la incitación a realizar acciones violentas. La calumnia y la difamación («los judíos falsifican la historia» y «los judíos son pérfidos mentirosos») a menudo están implícitas en sus comunicaciones, lo que hace que los lectores lleguen a sus propias conclusiones. Pero mientras que los negacionistas más sutiles aparentemente se limitan a hacer (falsas) afirmaciones históricas («las cámaras de gas nunca existieron», «no hubo una voluntad específica de exterminio por parte de los nazis»…), evitan tomar posición alguna respecto a la conducta y las cualidades morales de quienes afirman haber sufrido los crímenes negados.

Corresponde al intérprete reconstruir la cadena de inferencias que la teoría negacionista se limita a sugerir en forma de insinuación. Si fuera cierto que «no hubo exterminio» (a pesar de que todos los historiadores y testigos afirman lo contrario), de ello se derivaría que «alguien tiene interés en falsificar la historia». De esto a «los judíos falsifican la historia» hay ciertamente un paso pequeño (¿quién más, aparte de los judíos, tendría interés en difundir por todo el mundo lo que los negacionistas denominan «la mentira de Auschwitz»?). Sin embargo, la inferencia sigue siendo, al menos en parte, responsabilidad del intérprete.

En este punto, la pregunta gira en torno a una cuestión: hasta qué punto es obligatorio pasar de la negación («no hubo exterminio») a la atribución de una culpa («los judíos falsifican la historia») que parecen sugerir los negacionistas. También es necesario comprender si este paso es igualmente convincente en otros casos de exterminio, o si su grado de automatismo depende de factores culturales que pueden variar cada vez y, por lo tanto, no son generalmente aplicables a todas las formas de negación histórica. Solo en ese punto podemos preguntarnos bajo qué condiciones –más allá de todas las consideraciones sobre la aceptabilidad y eficacia de una ley que criminalice el negacionismo– la

negación *tout court* puede ser considerada como un caso de instigación que emplea técnicas reconociblemente calumniosas y difamatorias.

En cuanto al primer punto (*cuando negar es acusar*), se diría que la negación de la Shoah implica, o al menos sugiere de manera prácticamente automática, que fueron los propios judíos quienes mintieron: algunos negacionistas lo afirman abiertamente, otros se limitan a insinuarlo, pero, en cualquier caso, todos hacen referencia a un trasfondo de prejuicios racistas que, si bien atribuye un poder hiperbólico a los judíos –control de los medios, Hollywood, bancos, Wall Street, el *lobby* sionista, etcétera–, también transmite la idea de que la Shoah es una invención de la propaganda judía. En consecuencia, los judíos no solo tendrían interés en falsificar la historia (para financiar y apoyar a Israel gracias al chantaje del genocidio), sino que también dispondrían de los medios para hacerlo (los medios de comunicación, la academia y los bancos).

El argumento no es nuevo. Cabe recordar que, para justificar la peor violencia contra los judíos, el antisemitismo histórico jugó con el estereotipo del judío conspirador. La imagen del judío-araña, afanado en tejer su telaraña secreta para conquistar el mundo, fue un elemento recurrente de la propaganda nazi y fascista: a través de los procedimientos típicos de la retórica de la intimidación –la lógica invertida del *lobo* y el *cordero* (Eco, 2006)–, toda la responsabilidad de las agresiones a las que fueron sometidos recayó sobre las víctimas.

Asimismo, en el caso del negacionismo, el recurso subrepticio al estereotipo del judío conspirador, hipócrita y manipulador, como en los *Protocolos de los sabios de Sion*, alienta un salto lógico adicional: de «los judíos manipulan la historia» a «los judíos manipulan la historia *para complacer sus atávicos impulsos de dominación*».

No todos los negacionistas van tan lejos como para respaldar abiertamente las teorías de la conspiración de los siglos XIX y XX. Sin embargo, como he argumentado en otra parte (Pisanty, 1998), sin alguna referencia a la teoría de la conspiración judía, la hipótesis negacionista no se sostendría y, además, ninguno de estos autores ha formulado una

contrahistoria alternativa capaz de explicar de manera coherente, exhaustiva y documentada el origen y las razones del éxito del supuesto engaño del siglo xx. Cuando faltan explicaciones alternativas, la gente recurre a soluciones ya probadas y comprobadas y, por lo tanto, a la teoría de la conspiración, que siempre resulta útil a quienes no tienen argumentos suficientes.

De aquí pasamos al segundo punto (*cuando negar es calumniar*): ¿hasta qué punto el negacionismo puede ser considerado como un caso de difamación indirecta? La respuesta es tan compleja como el trasfondo cultural al que se refiere implícita o explícitamente el discurso negacionista. Puede considerarse difamatorio en proporción a la reacción instintiva que se produce cuando la negación del trauma histórico desencadena *a*) la idea de que los artífices de la supuesta mentira son las propias víctimas; *b*) la idea de que los artífices son las propias víctimas sugiere que la supuesta mentira se debe a una tendencia suya innata, o culturalmente fosilizada, a mentir, y *c*) la idea de que su supuesta tendencia innata a mentir confirma el contenido de un estereotipo despectivo más articulado ya arraigado en la mentalidad racista. En ausencia de estas reacciones instintivas, la negación del genocidio no implicaría necesariamente la difamación del grupo victimizado (y sus descendientes), dado que no sugeriría automáticamente que los presuntos falsificadores fueran las propias víctimas. Y sobre todo no reafirmaría mediante un argumento circular (la técnica es la de la *petitio principii*) la característica más perversa del estereotipo antisemita: «Como los judíos son pérfidos conspiradores, supieron inventar y difundir por el mundo la mentira de Auschwitz; pero como la historia de Auschwitz es mentira, los judíos son pérfidos conspiradores».

No es difícil ver dónde reside la especificidad retórica de la negación de la Shoah en comparación con la de otras masacres. Por hostiles que sean hacia las personas cuyas tragedias históricas ignoran, por insensibles que sean al sufrimiento causado por esos traumas colectivos, otras formas de negacionismo no entran necesariamente en la categoría de difamación: negar el genocidio romaní no es lo mismo que acusar a los romaníes de haberlo inventado, y no

confirma de forma circular los peores prejuicios que les afectan. Lo mismo ocurre con otros genocidios. Confieso que no conozco el estereotipo antiarmenio que circula en Turquía, pero no creo que en Italia haya arraigado la idea de que los armenios han estado conspirando durante siglos para conquistar el mundo. En ausencia de un cliché conspirativo similar que aprovechar, al menos en el contexto de nuestra cultura, decir que «no hubo genocidio de los romaníes» (o los armenios) no implica necesariamente que los romaníes (o los armenios) hayan falsificado la historia, o que lo hayan hecho *para complacer sus atávicos impulsos de dominación*. En otras palabras, no proporciona una coartada prefabricada a aquellos que ya albergan sentimientos antirromaníes (o antiarmenios), están culturalmente predispuestos a realizar actos de agresión contra ellos y, como el lobo del cuento, solo necesitan un pretexto para entrar en acción.

Esto nos lleva al último punto de este largo preámbulo (*cuando negar es instigar*). ¿En qué medida y en qué condiciones se puede considerar el negacionismo, como calumnia difamatoria, un discurso instigador? Es bien conocida la dificultad de evaluar el poder que tiene un discurso verbal para producir conductas criminales, especialmente si afectan a una colectividad, como lo demuestra el hecho de que, en Italia, como en otros lugares, existen minorías culturales, sobre todo musulmanas y romaníes, sometidas a frecuentes estallidos violentamente denigratorios que, sin embargo, no son reconocidos como casos de instigación punibles por la ley.

En el caso del negacionismo (y aquí me refiero solo a la negación de la Shoah), los efectos deseados del discurso pueden exponerse en una escala de indeterminación creciente. Los más evidentes son la intención de poner en duda el exterminio y dar la impresión de que en materia de la Shoah aún «no se ha dicho la última palabra» (Nolte, 1999: 64). De manera más indirecta, se puede sospechar razonablemente que los que niegan la Shoah quieren despertar los antiguos prejuicios antijudíos y, por tanto, sembrar la desconfianza de quienes se identifican con la memoria del exterminio. Aparte de estos efectos reconocibles, ¿los negacionistas también utilizan

pseudoargumentos para respaldar acciones explícitamente hostiles contra los judíos? Este último efecto es el más indeterminado y, de hecho, algunos negacionistas europeos –a diferencia de sus homólogos estadounidenses, retóricamente menos prudentes porque están protegidos por la Primera Enmienda, que ampara su derecho a la libertad de expresión– rechazan ser etiquetados como antisemitas y polemizan con quienes los acusan de querer fomentar el odio antijudío.[4]

Independientemente de los objetivos perseguidos por los diferentes autores, se podría argumentar que es la estructura cristalizada de la Enciclopedia a la que se refieren la que sugiere posibles conexiones con la acción práctica. Quizá no todos los discursos negacionistas cuenten entre sus efectos deseados con la profanación de cementerios judíos (o algo peor), pero no hay duda de que, basados como están en el viejo mito de la conspiración, constituyen la expresión más actualizada de un antisemitismo secular, lamentablemente nunca extinguido del todo, que en el pasado no dudó en convertir las palabras en acciones violentas.

Pero aquí está el problema. ¿Son los precedentes históricos razón suficiente para considerar a los negacionistas como los modernos instigadores de pogromos? ¿Importa el contexto cultural y político en el que se pronuncian estos discursos: en un caso, un racismo patrocinado por el Estado dotado de todos los medios necesarios para llevar a cabo la persecución anunciada; en el otro, una comunidad e instituciones que condenan con razón cualquier manifestación de antisemitismo? Más aún cuando se valora la cuestión desde el punto de vista jurídico. La conducta verbal de los negacionistas tal vez podría inducir a algunas mentes débiles, que ya estaban predispuestas a actuar contra los judíos, a sentirse autorizadas para llevar a cabo esos actos criminales.[5] Y, sin embargo, ¿hasta qué punto es aceptable equiparar sus discursos con el papel desempeñado por los *Protocolos de los sabios de Sion* en la época del nazismo, cuando la palabra de Hitler (el principal propagandista de los *Protocolos*) tenía fuerza de ley? Sin pretender resolver una cuestión jurídica (y política) de inmensa complejidad, me limitaré a subrayar su carácter

altamente problemático.

El agravante

La Ley italiana 115, de 16 de junio de 2016, introduce una circunstancia agravante para los delitos de propaganda racista y que tengan por objeto instigar o incitar a cometer actos racistas, si «se cometen de manera que exista un peligro concreto de difusión» (¿desde cuándo la propaganda *no* implica un peligro concreto de difusión?), para quienes basan sus argumentos discriminatorios «total o parcialmente en la negación de la Shoah o de crímenes de genocidio, crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra…».

Los juristas tienen la tarea de identificar los defectos de forma, por no decir de lógica, de esta legislación, algunos de los cuales son evidentes incluso para quienes no tienen una formación especializada en la materia.[6] Dejemos también a un lado por el momento cualquier consideración ética sobre la aceptabilidad o no de una ley que pretende establecer *a priori* la incontestabilidad de algunas verdades históricas, como si los canales de la investigación historiográfica carecieran de los medios para demostrar la absoluta falta de fundamento de las tesis negacionistas, y como si el principio de la libertad de expresión pudiera calibrarse de forma variable según el grado de repulsión despertado por las teorías expresadas. Ya se han formulado objeciones de principio similares en innumerables ocasiones, pero sin menoscabar las certezas de los defensores de la ley.

Pasemos ahora a la decisión italiana de calificar el negacionismo como instigación, lo que criminaliza el acto de habla en sí mismo, antes que sus efectos, si bien en forma de circunstancia agravante y no de delito *per se*. Independientemente de las razones prácticas por las que se ha decidido esta cuestión, desdibujar la distinción entre decir y hacer (y hacer que otros hagan cosas) parece equiparar un enunciado como «las cámaras de gas nunca han existido» con una instigación directa como «muerte a los judíos». De hecho, como el primer enunciado es un agravante del segundo, la conminación explícita a cometer un crimen violento se considera menos grave si no va

acompañada de pseudojustificaciones históricas.

Los argumentos a menudo expuestos por los defensores de la ley no ayudan a esclarecer esta situación. Entre esos defensores encontramos a Donatella Di Cesare, quien, en un texto de 2012, afirmó que «el lugar en el que los negacionistas están tratando de entrar es aquel donde pueden completar la aniquilación» y que «al negar lo sucedido, los negacionistas no hacen otra cosa que perseguirlo […] Vuelven a los lugares del exterminio para completar el crimen». Aquí vemos cómo la relación entre decir y hacer lleva a la identificación total de las posibles instigaciones actuales con las acciones de los nazis de hace ochenta años, en una espiral de equivalencias que desemboca en una tautología: «los negacionistas son negacionistas».[7] Otros partidarios de esta postura aducen la necesidad de enviar un mensaje contundente a la sociedad civil para establecer los límites del discurso tolerable,[8] de acuerdo con el principio no probado de que la prevención es la finalidad de una ley con una función predominantemente «pedagógica» que criminaliza el negacionismo *pour encourager les autres*.

Si se comparan esas declaraciones con el texto de la ley, podría atribuirse al legislador este propósito: al evitar que los negacionistas difundan sus tesis antihistóricas, el objetivo sería eliminar los motivos falsos de las agresiones antisemitas, revelándolas por lo que son, es decir, puros arrebatos de odio racial. Se atribuye al negacionismo la intención de encubrir las teorías clásicas del antisemitismo del siglo XX bajo la falsa apariencia de un debate historiográfico. Teorías que, tras el trauma de la guerra, la mayoría de la población europea ha aprendido a repudiar como falsas e intolerables, pero que podrían resurgir de forma larvada si fueran «legitimadas» por discursos que pretenden ser objetivos y neutrales.

Desde este punto de vista, el desafío de los antinegacionistas (un desafío que la ley quisiera acometer) sería doble: por un lado, desenmascarar las pretensiones de objetividad de los negacionistas y así neutralizar el efecto «Caballo de Troya» que se sospecha que persigue; por otro lado, evitar el peligro de que, al sortear el muro de la culpa

con el que la Europa de posguerra ha aislado a sus componentes antisemitas acérrimos y al extenderse subrepticiamente por la arena pública, el negacionismo pueda instigar a la violencia racista.

La pregunta, sin embargo, es si la prohibición de negar la Shoah tiene alguna posibilidad real de lograr los objetivos que persigue (en última instancia, inhibir los comportamientos antisemitas) o si corre el riesgo de producir resultados diametralmente opuestos, alimentando el fenómeno mismo que pretende combatir. Todo lo que sabemos sobre el negacionismo –su historia, sus estrategias retóricas y sus dinámicas comunicativas– apunta, en realidad, a la segunda hipótesis.

Historia de una provocación

Para darse cuenta de hasta qué punto el negacionismo ha utilizado siempre la censura como instrumento principal de su esfuerzo proselitista, basta con hacer un breve repaso de las principales fases de su desarrollo: de los primeros treinta años de semilatencia, a la que la experiencia de la guerra lo había relegado, a la explosión del caso periodístico con el que, en 1978-1979, saltó a los titulares por primera vez; y de ahí a los numerosos episodios judiciales y mediáticos a través de los cuales, en las últimas décadas, ha logrado la visibilidad pública que necesita para existir como hecho social.

Desde la inmediata posguerra, algunos autores aislados, como Maurice Bardèche y Paul Rassinier en Francia, revivieron la teoría –previamente ideada por los nazis– de que el exterminio judío había sido una invención de la propaganda aliada y sionista. Pero sus actividades pasaron en gran parte desapercibidas, segregadas dentro de los circuitos semiclandestinos de la derecha radical, en ese momento decididamente minoritaria, sin consecuencias particulares sobre el resto de la población.

En cambio, fue Robert Faurisson quien popularizó la teoría introduciendo una dimensión espectacular capaz de crear revuelo en la sociedad civil. Ya hemos recordado cómo el negacionismo llegó a los titulares en el invierno de

1978-1979, cuando, en el crisol de las polémicas sobre la banalización y sacralización de la memoria desatadas por el éxito mundial de *Holocausto*, algunos periódicos franceses publicaron las cartas en las que Faurisson ponía en duda la existencia de un plan nazi para exterminar a los judíos, acusando indirectamente a los supervivientes de haber manipulado los datos históricos para asegurarse el estatus inmerecido de víctimas. La provocación tuvo los efectos deseados –sobre todo, que se hablara de ello– y el *affaire* Faurisson traspasó las fronteras francesas para aterrizar en los medios de comunicación de todo el mundo, al menos occidental. Tras el furor inicial, la Universidad de Lyon II suspendió a Faurisson de su cargo, con la esperanza de silenciar el escándalo. Sin embargo, lejos de cerrar el caso, la medida disciplinaria lo amplificó: haciéndose pasar por víctima de la ortodoxia histórica, Faurisson se ganó el apoyo de muchos intelectuales de izquierda que lo defendieron con vehemencia en nombre de la libertad de expresión.

Así fue como la teoría negacionista se incorporó ilegítimamente a un conjunto de corrientes culturales en rápida expansión, como la crítica a la explotación comercial y política del Holocausto, la afirmación del paradigma victimario como matriz de identidades dolientes y reivindicativas que compiten por la «palma del sufrimiento» o la idea de que Israel obtiene ventajas ilícitas del trauma de la Shoah para monopolizar el estatus de víctima absoluta y, como tal, protegerse de toda culpa o impugnación. No se trataba de argumentos inmediatamente atribuibles a la derecha fascista. Por el contrario, muchos de ellos eran (y son) prerrogativa del pensamiento crítico de la izquierda anticolonialista y antisionista o postsionista. El éxito de Faurisson y sus seguidores se debe, de hecho, a la decisión retóricamente eficaz de camuflar la teoría nazi con argumentos antiimperialistas, anarquizantes y victimistas que ampliaron su área de influencia, confundiendo los roles y los planos del discurso.

Los años ochenta marcaron un máximo en la visibilidad del negacionismo europeo, que se había abierto camino hasta los entresijos de la Enciclopedia como un tema escabroso que debía tenerse en cuenta para definir los

límites del discurso tolerable. Los negacionistas, en busca de notoriedad, aprendieron a explotar a su favor el circuito mediático, aprovechando las reacciones de rechazo que generaban sus discursos y al mismo tiempo invocando los más altos principios democráticos para desviar las repercusiones de sus provocaciones. La secuencia «provocación negacionista-escándalo mediático-apremiante debate público sobre los límites de la libertad de expresión» se repitió una y otra vez, permitiendo a los negacionistas apropiarse del papel (totalmente inmerecido) de herejes oprimidos por una ortodoxia historiográfica celosa de sus propios axiomas.

De ahí los intentos de erradicar la amenaza con un potente tratamiento antivirus: las primeras medidas disciplinarias y, desde la década de los noventa, el establecimiento de leyes antinegacionistas que imponían multas y sanciones a todo aquel que negara los crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, lejos de derrotar al negacionismo, las leyes de la memoria le permitieron parasitar otros «memes», como el de la libertad de expresión, y explotarlos a efectos de difusión.

Un caso ejemplar –entre los muchos que podrían citarse– es el llamado *affaire* Garaudy. En noviembre de 1995, Roger Garaudy, un excomunista convertido al catolicismo y luego al islam, publicó un libelo veladamente negacionista (*Los mitos fundacionales del Estado de Israel*) en el que sostenía que el Estado de Israel, con la connivencia de las potencias occidentales y la Unión Soviética, había explotado el «mito del Holocausto» para legitimar su política expansionista frente a la opinión pública mundial. El semanario francés *Le Canard enchaîné* planteó la controversia y, de acuerdo con la ley Gayssot, Garaudy fue juzgado. Mientras tanto, se anunció que el anciano Abate Pierre (elegido como la figura pública más querida por los franceses) apoyaba a Garaudy, aunque no había leído su obra. Las declaraciones del Abate Pierre causaron un gran revuelo, provocando las habituales posturas enfáticas sobre el derecho a la libertad de expresión que, para variar, los negacionistas explotaron de inmediato. Publicado en Egipto, el panfleto de Garaudy fue revisado con entusiasmo por varios periódicos árabes, y el propio

Garaudy fue recibido triunfalmente en Damasco, Ammán, Beirut y Teherán. A raíz de ese éxito, otros negacionistas se pusieron en contacto con países de Oriente Medio, donde, desvinculados de la necesidad de hacer que sus discursos parecieran neutrales, fueron libres de adoptar tonos y posiciones abiertamente antisemitas. De esta manera, el negacionismo arraigó en Oriente Medio y se puso al servicio de la propaganda antisionista más virulenta.

Al grito de «las ideas no se censuran», los negacionistas rehabilitan a los que quemaron los libros. Es la paradoja del negacionismo «maduro» (posterior a Faurisson), pero también de todo el discurso actual de las derechas xenófobas. Pero esta paradoja funciona en conjunto con una aporía de signo contrario: la pretensión de combatir el resurgimiento de las teorías nazis a través de la censura.

Es comprensible por qué en los últimos quince años internet se ha convertido en el hábitat ideal del negacionismo. No se trata solo de las ventajas técnicas que ofrece el medio: economicidad, procesos de desintermediación, anonimato, viralización de los contenidos, posibilidad de eludir cualquier censura… En la red, la doble paradoja imbricada de la negación (que apoya teorías racistas por medio de argumentos democráticos) y de la sacralización (que sustenta tesis antirracistas mediante instrumentos antidemocráticos) produce efectos explosivos. En un entorno comunicativo desprovisto de filtros, inmune a la censura y receptáculo de las más dispares teorías de la conspiración, la secuencia «provocación-escándalo-debate sobre los límites de la libertad de expresión» que utilizan los negacionistas para avanzar en la agenda colectiva se amplifica sin medida, y genera una avalancha de discursos en los que los seguidores de Faurisson juegan uno de los dos papeles complementarios y opuestos, según el punto de vista desde el que se les juzgue. Para la acusación, el fantasma de la sociedad civil, la mezcla tóxica del mal absoluto. Para la defensa, el papel de anarquistas *anti-establishment*, mártires de un sistema liberticida que, temiéndolos, los combate con todas las armas de su poderoso arsenal. Ambas representaciones les confieren un aura inmerecida de siniestra grandeza. Ambas establecen un marco legal en el

que encuadrar el fenómeno, cada vez más ligado a las causas y juicios que, con la complicidad de los medios de comunicación, garantizan a los negacionistas sus codiciados quince minutos de fama, y amplían su reserva de potenciales simpatizantes: desde los focos restringidos de la extrema derecha a un círculo mucho más amplio de internautas libertarios, *banlieusards* exacerbados, espectadores de Dieudonné, opositores de Israel, manifestantes antiimperialistas, teóricos entusiastas de la conspiración…

«Castigarlos solo serviría para multiplicar su especie», advirtió Pierre Vidal-Naquet en 1987, presagiando el aumento de notoriedad que la aplicación de la ley Gayssot daría a los negacionistas. Pero lo que prevaleció fue la necesidad política de mostrar la intransigencia hacia los nuevos antisemitas, su intención de expiar el pasado fascista del país, rendir tributo simbólico a los herederos de las víctimas y sancionar la existencia de un límite al principio de la libertad de expresión.

Una legislación rudimentaria identificaba el decir y el hacer sin mediación de ningún tipo. No se trataba tanto de combatir el negacionismo para inhibir los comportamientos antisemitas que habría podido fomentar, como de establecer por ley que el discurso negacionista era un comportamiento antisemita en sí mismo y, como tal, comparable a la violencia física y otras formas de conducta agresiva que ya constituían delito. Independientemente del riesgo comprobado de que la ley pudiera alimentar la misma conducta a la que pretendía oponerse, para sus partidarios era más urgente designar el delito que contener sus efectos.[9] Treinta años después, Italia, el país europeo en el que hasta ahora menos había arraigado el negacionismo, está a punto de seguir el mismo camino.

Funciones latentes

En lugar de desactivar el dispositivo negacionista, las leyes ayudaron a detonarlo, potenciando sus efectos y legitimando a quienes lo manipulaban. Se derrumban los propósitos racionales con los que se suele justificar el recurso al derecho penal como medio para resolver

problemas graves que de otro modo serían inmanejables. Y se hacen más profundas las fallas internas de las democracias liberales en el intento de celebrar el valor supremo de la libertad de expresión, por un lado, y de violarlo con razones fácilmente discutibles, por el otro.

Quienes señalan que la legislación antinegacionista es antidemocrática y, además, corre el riesgo de producir el efecto contrario al esperado, se asombran de la mala acogida que tienen sus objeciones. ¿Por qué los partidarios de estas leyes no responden de la misma manera con contraargumentos que refuten las objeciones planteadas por quienes consideran esas mismas leyes una amenaza mucho mayor que la que pretenden combatir, pero que en cambio ayudan a alimentar?

Cabe preguntarse si, más allá de los propósitos declarados, la criminalización del negacionismo persigue otros objetivos latentes, en función de una agenda que difiere de la que se suele citar. Objetivos simbólicos más que prácticos, dado que el bien a proteger es una identidad ofendida y no la seguridad de un grupo. Y objetivos políticos más que jurídico-morales, dado que se trata de leyes *viewpoint selective* que, como tales, seleccionan inevitablemente el punto de vista de quienes están llamados a aplicarlas en ese momento (el poder judicial y las instituciones, en sentido amplio).

En un estudio comparativo sobre el delito de negacionismo en Europa, Emanuela Fronza (2017: 3 y 32-33) enmarca las leyes de la memoria dentro de una tendencia cada vez más generalizada a limitar la libertad de expresión, es decir, a multiplicar los delitos de opinión, en nombre de otros valores democráticos como la seguridad, la ley y el orden, o la protección de las identidades colectivas. A este respecto, las leyes antinegacionistas son comparables a las antiterroristas: por ejemplo, la ley Cazeneuve sobre la vigilancia informática aprobada en Francia en noviembre de 2014 modificación del Código Penal español respecto a los delitos de terrorismo para reprimir su apología, así como el propio acto terrorista.

Cada vez más inclinados a desdibujar los límites entre la conducta violenta (ya castigada por la ley) y la propaganda

a su favor, las medidas penales introducidas para contrarrestar el discurso del odio difuminan la distinción entre decir y hacer, entre la palabra y la cosa, un poco como habíamos observado con respecto a la erosión de la función representativa del testimonio a favor de su dimensión performativa.[10]

En el caso de los negacionistas, los dos actos unidos son la violencia genocida y su justificación. Por un lado, el conjunto de crímenes nazi-fascistas (desde las leyes raciales hasta las masacres coloniales pasando por las deportaciones y el exterminio). Por otro, la apología del racismo implícita en la acusación de que los judíos de hoy han manipulado a la opinión mundial a través del llamado mito del Holocausto. Puede ser que los apologistas, si pudieran, se transformaran en fanáticos de *La difesa della razza*, delatores, especuladores o incluso matones y torturadores de judíos de carne y hueso. Pero, dentro del perímetro del sistema que consideramos democrático, un delito virtual debe mostrar otros signos de querer volverse real antes de que se autorice al Estado a intervenir para cortarlo de raíz. De lo contrario, estamos acercándonos peligrosamente al mundo de *Minority Report*, una metáfora de todas las formas de totalitarismo.

Y es aquí donde las leyes punitivas de la memoria revelan sus implicaciones más oscuras. ¿Estamos seguros de que la lucha contra el racismo es el principal objetivo de quienes apoyan esta legislación? Si admitimos que, al estar focalizada por la ley, la memoria no es realmente un instrumento de lucha contra el racismo (función explícita), sino un patrimonio simbólico que se debe custodiar como tal, posiblemente en función de otros objetivos no expresados, entonces es posible que todas las contradicciones discutidas en este libro ya no aparecieran como tales, sino como las consecuencias lógicas de las funciones latentes que persiguen las políticas contemporáneas de la memoria.

Desde este punto de vista, las leyes no deben entenderse como un medio para lograr el objetivo declarado de combatir el racismo y el antisemitismo, sino como una herramienta educativa utilizada para mantener el consenso. Plasmar y reforzar las identidades colectivas. Enfatizar la

cohesión interna incluso donde no la hay. Desplazar el conflicto interno hacia el exterior (¿qué tienen en común los terroristas y los negacionistas sino el hecho de que son los *otros irrecuperables*, el tipo de personas con las que no se habla por principios?) (Giglioli, 2007). Permitir que los promotores de estas leyes se desvinculen de la servidumbre humana para ser parciales (es decir, que utilicen el universalismo para encubrir intereses partidistas inevitablemente inherentes a la selección de una memoria específica). Y posiblemente para allanar el camino para la criminalización de otras formas de disensión.

Que las leyes de la memoria se prestan a derivas autoritarias similares queda demostrado por el uso que se hace de ellas en muchos países donde el delito de negacionismo no solo se extiende a una gama cada vez más amplia de genocidios y otros crímenes históricos, sino que también afecta a la forma en que esos hechos se clasifican, se interpretan y se narran. Por ejemplo, la ley checa de 2009 incluye *la puesta en duda* de los crímenes nazis y comunistas entre las actitudes públicas que pueden ser procesadas. La ley lituana de 2010 castiga la negación y *banalización* de los delitos graves cometidos por los soviéticos durante la lucha por la independencia de 1990-1991. La ley eslovena de 2011 amplía las sanciones a la *ridiculización* de una serie indefinida de genocidios, crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y otros actos de agresión. La ley polaca de 2018 sanciona a cualquiera que acuse al Estado polaco de complicidad con los crímenes nazis (Fronza, 2017: 180-188).

¿Hasta dónde puede llegar realmente la tendencia a sacar una teoría, por muy autoritaria que sea, del ámbito de la dialéctica? ¿Podría el delito de negacionismo aplicarse algún día a la negación o a la puesta en duda de otras verdades científicas, como la eficacia de las vacunas, la existencia del virus del VIH, las teorías de Darwin o el calentamiento global? Y, ¿por qué no, a la autenticidad de la Sábana Santa, a la relación entre delincuencia e inmigración…?[11] Una vez que se haya sentado precedente, el delito de negacionismo podría servir a los intereses más dispares (no necesariamente en línea con la ciencia), siempre y cuando estén respaldados por el consenso político mayoritario en ese momento.

Además, ¿no se corre el riesgo de debilitar precisamente aquellas teorías que, al sustentarse en la ley, dan la impresión de ser demasiado frágiles para valerse por sí mismas en la arena del debate científico y político?

Una hipótesis desconcertante se vislumbra en el horizonte: la aparición de nuevos tipos de racismo no se ha producido *a pesar* del escudo de la memoria. La insistencia implacable en el deber de la memoria (con todos sus corolarios, incluida la legislación) ha sido partícipe del mismo clima cultural –y quizá lo ha fomentado sin saberlo– dando lugar a nuevas oleadas de xenofobia. Esta inversión estaba implícita en las premisas, es decir, en la pretensión de respaldar los valores últimos de la democracia mediante el uso de métodos autoritarios. Una sociedad que declara que su fundamento no negociable se basa en una narrativa particular presentada como paradigma universal solo puede contribuir a la actual deriva antidemocrática de cuyos efectos muchos se quejan hoy.

---

* Este capítulo remite a Pisanty (2017*c* y 2019).

1 Cf. la distinción entre leyes de la memoria «punitivas» y «no punitivas» hecha por Fronza (2017).

2 Disponible en línea: <giorgioalmirante.it/seduta-del-6-giugno-1952/>.

3 Sería más fácil decir en qué países europeos no hay en vigor leyes específicamente antinegacionistas: Reino Unido, Irlanda, Países Bajos, Dinamarca, Estonia, Suecia y Finlandia. Véase Fronza (2017: 15). Sobre las leyes antinegacionistas en Europa, véanse también De Cristofaro (2010: 337-356) y Fronza (2012).

4 Véase la demanda por difamación que interpuso David Irving contra Deborah Lipstadt (quien en su *Denying the Holocaust* lo llamó negacionista, antisemita y racista). Para más información, cf. Evans (2002).

5 Parece que el aspirante a terrorista de la sinagoga de Halle (9 de octubre de 2019), además de asesino de dos transeúntes, visitaba con frecuencia las páginas web negacionistas.

6 Por ejemplo, ¿cómo se puede afirmar con certeza que, en ausencia de prejuicios específicamente vinculados al supuesto poder conspirativo de los grupos cuyo exterminio se niega, la negación de crímenes históricos implica *ipso facto* una intención difamatoria e instigadora contra dichos grupos? ¿No existe el riesgo

de aprobar una ley *ad hoc*, solo aparentemente aplicable a una serie de genocidios, crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad, cuando se considera que el único crimen que razonablemente podría estar dentro de su alcance es la Shoah?

7 Di Cesare (2012: 11, 16 y 71).

8 «El derecho penal también debe tener una función preventiva y enviar una señal de conciencia moral sobre lo que es legítimo y lo que es inaceptable» (Giorgio Sacerdoti, *Corriere della Sera*, 3 de mayo de 2016).

9 Surgieron consideraciones similares durante la fase de discusión de la ley italiana. Riccardo Pacifici, expresidente de la comunidad judía de Roma, dijo en una entrevista: «¿Por qué queremos la ley? Es necesario trazar una línea clara entre lo que es bueno y lo que es malo. E incluso si no detiene a los negacionistas, puede funcionar como una advertencia para los más jóvenes» (*la Repubblica*, 24 de octubre de 2013).

10 Esta difuminación de la diferencia entre decir y hacer también es teorizada, aunque en un ámbito completamente diferente, por filósofas feministas como Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin, para quienes no existen diferencias sustanciales entre la violencia material de la violación y la violencia simbólica de la pornografía.

11 Los ejemplos se toman del debate en Wikipedia sobre la entrada «Negacionismo» (párrafo: «Uso amplio del término negacionismo»), en línea <it.wikipedia.org/wiki/Discussione: Negazionismo>.

APÉNDICE
Semiótica del testimonio

¿De qué es prueba inequívoca un testimonio? A primera vista, el único hecho del que el testimonio es *per se* un síntoma o una huella es la actividad mental del individuo que lo emite. En principio, no existe una relación justificada entre el relato del testigo y el hecho al que indirectamente se refiere, dado que el primero está compuesto por palabras, los *símbolos* por excelencia, constitutivamente habilitados para la mentira y la ficción. Sin embargo, la fuerza retórica y circunstancial del testimonio radica precisamente en su capacidad para actuar como prueba o *indicio* no solo de la actividad mental de quien lo emite, sino del hecho histórico que representa. ¿Qué dispositivo semiótico hace posible esta transmutación de *símbolos* en *indicios*? ¿Hasta qué punto es científico (en el sentido amplio en el que Charles Sanders Peirce, el fundador de la semiótica, entendió este término) adherirse a la convención lingüística que el testimonio estipula con la comunidad de intérpretes? ¿En qué condiciones y mediante qué procedimientos se puede rescindir el pacto? Y, a la inversa, ¿qué consecuencias epistémicas se derivarían de la adopción generalizada de una actitud radicalmente escéptica hacia este tipo particular de acto de habla?

Conjeturas y narraciones

Peirce (2003: 49) se interesó por los testimonios para demostrar que también la investigación histórica se enmarca en el ámbito de la semiótica, al menos por cómo entendía este campo de estudio en ciernes que estaba a punto de

fundar. Una teoría de los signos y del conocimiento tan comprehensiva que, escribió, «durante mucho tiempo, toda la obra de la razón humana […] consistirá únicamente en aportar cada uno de los detalles». De ahí, una teoría general del conocimiento que explica cómo los humanos dan significado al mundo a través de la producción e interpretación incesante de signos.

El proceso que Peirce denomina semiosis, objeto de estudio de la semiótica, coincide aproximadamente con todas las actividades con las que la mente y las comunidades humanas llenan de significado los datos desconectados de la experiencia, desde la percepción hasta las operaciones mentales más complejas. No vemos ni tocamos las cosas directamente, pero nuestra relación con el mundo (y con otros seres humanos) siempre pasa por una capa de representaciones, palabras, imágenes, textos e ideas que envuelven la realidad como una película o una atmósfera (la semiosfera, como lo llamaría Yuri Lotman [1985]). No podríamos sobrevivir fuera de este entorno saturado de signos. Todas nuestras interacciones o intercambios con el mundo requieren interpretación, aunque normalmente no nos damos cuenta de ello. Y donde hay interpretación hay razonamiento, inferencia, hipótesis (y, por tanto, un margen de error posible), expectativas y generalización de experiencias relevantes; pero también un conjunto de condicionamientos culturales que nos predispone a interpretar las cosas que suceden a través de los hábitos interpretativos que hemos absorbido de nuestra comunidad de referencia.

Entre las representaciones que se concentran en la semiosfera, una parte importante está reservada a las historias. Algunas se refieren a hechos claramente inventados: mitos, leyendas, fábulas, cuentos… Otras, a hechos que se dice que están sucediendo en el mismo momento (ante nuestros ojos, se podría decir; salvo que Peirce no vivió en la época de los directos). Y otras, se refieren a acontecimientos presentados como si hubieran ocurrido realmente en un pasado más o menos distante. Las historias de hechos actuales o recientes son las que nos involucran de manera más directa y tienen efectos más

notables en el presente: dependiendo de cómo representemos el mundo actual, nos prepararemos para actuar en él de las formas que nos parezcan más adecuadas para nuestros propósitos. Pero la historia antigua también puede despertar grandes pasiones. Peirce estaba particularmente interesado en la historia de las ideas científicas y filosóficas, aunque sus reflexiones sobre el tema se aplican a cualquier otro tipo de historia. En un famoso ensayo de 1901,[1] por ejemplo, se sumergió en la controversia historiográfica sobre la autenticidad de los escritos exotéricos de Aristóteles,[2] y polemizó con algunos críticos alemanes que, en ese momento, negaban la existencia de las obras perdidas del filósofo griego. Pero el caso concreto le permitió delinear los criterios que, a su juicio, forman el marco lógico de todas las investigaciones científicas, de las que la investigación histórica sería solo un ejemplo.

Entonces, ante un fenómeno que llama la atención de los intérpretes, que seleccionan la hipótesis más adecuada entre las diversas explicaciones posibles, no hay diferencia sustancial entre el método historiográfico y el científico *tout court* (Ginzburg, 1986). Siempre se trata de conjeturar cuáles pueden ser las causas que faltan, lo que se hace examinando los efectos actuales: fenómenos perceptibles, pistas, síntomas, huellas, testimonios… El objeto al que tiende la interpretación es algo que no existe, y es precisamente su ausencia lo que desencadena la historia, es decir, la investigación: una convergencia registrada en la etimología de ιστορία, que originalmente significaba ‘investigación, información, conocimiento’.

Sin embargo, con respecto a otras formas de investigación, la investigación historiográfica tiene algunas características peculiares que la hacen aún más narrativa que al resto. En primer lugar, su naturaleza enteramente hipotética.[3] En la investigación historiográfica, donde no es posible realizar comprobaciones empíricas sobre un objeto pasado que por definición ya no existe, no hay forma de evaluar directamente la validez de una hipótesis dada si no es a través de la exclusión de las hipótesis alternativas. Una experiencia pasada no se puede replicar en el laboratorio (lo

que, dicho sea de paso, no significa que no se pueda comparar con otras experiencias).

A la ausencia definitiva del objeto, también se suma la relación particular entre tipos generales de acontecimientos (revoluciones, hambrunas, guerras civiles…) y hechos históricos específicos (la Revolución francesa, la hambruna de 1932-1933 en Ucrania, la Guerra Civil española…). Las otras ciencias diacrónicas (como la biología evolutiva, la geología, la lingüística histórica, etcétera) recopilan hechos particulares para establecer leyes generales y, por lo tanto, el análisis de sucesos únicos sirve para establecer (o corregir la representación de) algunos tipos de acontecimientos, como tales replicables en otros hechos sobre los que es posible realizar más comprobaciones. En la interpretación historiográfica la relación se invierte: el objetivo de la investigación es precisamente la comprensión del hecho particular, mientras que las leyes generales (que los historiadores extraen de la psicología, la sociología, la física…) sirven para determinar lo que tiene de específico y no replicable el hecho que se analiza.

Por último, lo que distingue la investigación historiográfica de otras formas de investigación es el carácter verbal de una parte sustancial de los materiales de partida: documentos escritos, informes, registros, crónicas o testimonios, en todo caso artefactos comunicativos producidos intencionalmente por alguien para influir sobre la representación del mundo de aquellos a quienes van dirigidos. La historiografía produce historias que a su vez interpretan –incorporan, sintetizan, amplían, discuten y corrigen– otras historias: «interpretación de interpretaciones», por tomar prestada la perífrasis de Clifford Geertz (1973), y, por tanto, narración de narraciones.

Es cierto que, en parte, los historiadores también hacen inferencias a partir de signos naturales (no intencionalmente comunicativos), como restos arquitectónicos, objetos cotidianos, la composición química de una determinada tinta o papel como soporte material de un documento (con los que volver al momento de su probable redacción), etcétera. Pero en su mayoría se trata de indicios secundarios, útiles para corroborar o tal vez falsificar hipótesis basadas en

documentos que, en cambio, fueron producidos con la intención de registrar y comunicar hechos históricos. Entre estos, los testimonios juegan un papel relevante.

¿Qué es un testimonio?

Antes de continuar, necesitamos una definición de la palabra *testimonio*, que los filósofos a veces aplican indiscriminadamente a cualquier forma de conocimiento indirecto,[4] y que para Peirce también significa fuente de segunda mano, tanto si el testimonio relata hechos observados por quien los enuncia, como si los hechos de los que da cuenta el testimonio han sido extrapolados de testimonios anteriores. Esta definición ampliada, que hace hincapié en la recepción indirecta del conocimiento, contrasta con un significado más específico que vincula el testimonio a la (presunta) modalidad de su producción y, en consecuencia, al tipo de acto de habla que crea. Para la lengua italiana, el testigo es alguien que «habiendo presenciado, o teniendo conocimiento directo de un hecho, puede dar fe de ello, es decir, afirmar públicamente su veracidad, o declarar cómo ocurrió realmente» (diccionario Treccani).[5]

En el sentido más común del término, el testimonio se articula, por lo tanto, en dos etapas: un acto perceptivo original (el testigo presencia un hecho o es informado directamente por otra persona que estaba presente) y un acto comunicativo posterior (el testigo relata lo que ha visto u oído), donde el segundo subsiste solo en virtud del primero. La definición jurídica es aún más restrictiva, «donde se requiere que el testigo hable de lo que ha presenciado directamente, es decir, de lo que ha *percibido* en primera persona» (Tuzet, 2013: 212), por lo que en los procesos penales los testimonios *de referencia* tienen muy poco valor probatorio y son admisibles solo bajo ciertas condiciones, por ejemplo, cuando hay alguna evidencia externa que respalde su credibilidad.

Entre el sentido amplio de los filósofos y el restringido de los juristas se encuentra el testimonio histórico. Especialmente en la historia antigua, donde es bastante raro

encontrar fuentes de primera mano, gran parte del conocimiento se adquiere de forma indirectamente indirecta, a través de relatos de relatos o de relatos de relatos de relatos. Por ejemplo, la historia de Estrabón (Libro XIII de la *Geografía*, en torno al 19 d. C.), de la que Peirce extrajo su conocimiento sobre las obras perdidas de Aristóteles, es un caso claro de testimonio de oídas: Estrabón narra *de referencia* la accidentada peregrinación de los manuscritos aristotélicos, que pasaron de las manos de Teofrasto a las de Neleo (en el 287 a. C.), que los llevó de Atenas a Eolia, en Asia Menor, donde estuvieron escondidos en un sótano húmedo hasta el 133 a. C., antes de ser devueltos a Atenas por Apelicón, que copió los manuscritos dañados sin ningún tipo de rigor filológico. Luego fueron enviados –en la edición inexacta de Apelicón– a Tiranión, en Roma, en el 87 a. C., donde fueron sometidos a una nueva edición a cargo del erudito peripatético Andrónico de Rodas. La historia de Estrabón difícilmente pasaría el escrutinio de un tribunal.

Sin embargo, incluso en Estrabón existe un tenue vínculo de continuidad-contigüidad entre el testimonio y su objeto inicial. A pesar de los muchos pasajes que lo separan de los manuscritos perdidos, Estrabón tuvo acceso privilegiado a la información que proporciona. Y, de hecho, para corroborar su reconstrucción, Peirce se preocupó de precisar que el geógrafo de Amasia «era él mismo un erudito seguidor de Tiranión», y que «los trabajos de Andrónico, que con toda probabilidad debieron provocar cierto revuelo en el mundo literario de la época, lo más probable es que fueran realizados mientras Estrabón estaba vivo».[6] También en el campo de la historiografía, para que un testigo sea considerado como tal, es decir, un cronista fiable y no una fuente cualquiera de conocimiento recibido, debe estar lo más cerca posible de los hechos, o al menos de los últimos testigos de la fila. Deberemos partir de esta necesaria contigüidad para captar la especificidad del testimonio histórico, que difiere de otras fuentes de conocimiento mediado. Para hacernos la vida más fácil, tomaremos como testimonio estándar no la historia de Estrabón, el último eslabón de una cadena de testimonios que abarca más de tres siglos, sino el relato de un testigo ocular que registre el

recuerdo de una experiencia vivida.

¿Qué prueba el testimonio?

Entonces, ¿qué tipo de signos son los testimonios? Aunque se componen de palabras –un tipo particular de signos que Peirce llamó *símbolos*–, desde el punto de vista de su poder argumentativo cumplen la función de *indicios*. La diferencia es que mientras que los símbolos deben su capacidad de significar a una regla colocada arbitrariamente entre el signo y la cosa (no existe un vínculo natural entre una palabra y el objeto que designa, tanto es así que diferentes idiomas usan diferentes palabras para referirse a la misma cosa), los indicios –por ejemplo, un cuño, una pista o un síntoma médico– significan esa cosa en particular en virtud de una relación física y causal real que une el signo al objeto. Es por ello por lo que solo los indicios pueden tomarse como evidencia de una realidad externa (el pasaje del impresor, la identidad del culpable, la enfermedad de la que el síntoma es signo…) que constituye el objeto al que se refieren los signos: el vínculo entre el signo y la cosa es motivado. Por otro lado, si los testimonios no participaran de la naturaleza de los indicios, no estaría claro de dónde proviene su capacidad para decir algo verdadero (o falso) sobre el mundo. Los testimonios se imponen como afirmaciones de que algo fue una vez, así como un fósil da fe de la existencia pasada de un animal extinto o una cicatriz da fe de la existencia pasada de un hecho traumático.

Umberto Eco (1975) dijo que todos los signos, incluso los indicios, pueden usarse para mentir: incluso el fósil podría haber sido manipulado, movido o modificado químicamente. Por lo tanto, nunca puede haber una certeza absoluta de que su presencia actual en el lugar x demuestre precisamente lo que parece probar (por ejemplo, que hace trescientos mil años el lugar x estaba bajo el mar). Sin embargo, en el caso de los testimonios, el margen de error es mucho mayor. Podrían haber sido fechados erróneamente, atribuidos falsamente o falsificados totalmente; pero, incluso si su autenticidad material fuera razonablemente cierta, queda la posibilidad, ni mucho menos remota, de que digan cosas

falsas –inexactas, tendenciosas o mentirosas– sobre los hechos de los que dicen ser testigos. En el peor de los casos, podían referirse a hechos que nunca ocurrieron: el Caballo de Troya, Nerón y el gran incendio de Roma, los croissants de María Antonieta, las manos de los prisioneros cortadas por los alemanes durante la Primera Guerra Mundial…

Ante esto, lo que llama la atención es la determinación con la que Peirce (2003: 525) va al grano y establece un principio operativo que a primera vista parece todo menos prudente.

> No hay práctica más costosa que la de abandonar una hipótesis una vez asumida, hasta que se hace evidente que es completamente insostenible. Un método excelente, en la gran mayoría de los casos en los que es aplicable y en los que conduce a resultados inequívocos, es *dar prioridad a la hipótesis que se basa en un instinto profundo y primario, como el instinto de creer en los testimonios, sin el cual la sociedad humana no existiría*. No hay señal más segura de inexperiencia al tratar los testimonios que la tendencia a creerlos falsos sin una razón definida, objetiva y sólida para sospecharlo.[7]

Podemos creer en los testimonios hasta que haya pruebas o fundamentos sólidos de lo contrario: después de todo, aquí Peirce simplemente está aplicando a la historiografía la regla de oro del pragmatismo, según la cual no hay razón para dudar de lo que realmente no dudamos. Sin embargo, lo que sorprende es la referencia a la credulidad humana instintiva como fundamento epistémico de la práctica historiográfica, como si la prudencia metodológica en este caso –y solo en este caso– se dejara de lado a favor de una entrega incondicional a las primeras hipótesis que surgen en la mente. Cuando un físico ve que un palo parece doblado cuando se sumerge en agua, se abstiene de extraer las primeras hipótesis instintivas de su experiencia perceptiva. ¿Por qué un historiador debería ser menos contraintuitivo y menos suspicaz que él?

Parece que Peirce superpone dos contextos de uso, dos formas distintas de tratar los testimonios. Por un lado, está el contexto de la conversación cotidiana, donde, como ya se ha dicho, se tiende a depositar confianza con relativa

facilidad, también porque las consecuencias de un posible exceso de credulidad no suelen ser demasiado onerosas.[8] Pero hay otros contextos en los que, por el contrario, hay mucho en juego, el testimonio está cargado de consecuencias pragmáticamente relevantes y la tendencia instintiva a creer en la verdad se ve atenuada por la conciencia de que el lenguaje puede usarse fácilmente para decir falsedades. De ahí la solicitud de más garantías, juramentos, pruebas periciales y contrainterrogatorios, como ocurre en las salas de los tribunales. En el ámbito del discurso jurídico, el testimonio debe obtener el estatus de prueba a través de procedimientos bastante complejos de verificación e investigación adicionales.

¿A cuál de los dos contextos pertenece la interpretación historiográfica? Una cuestión sumamente difícil (depende de lo que el historiador quiera del testimonio), pero, en la medida en que la interpretación de los documentos sea funcional a la reconstrucción de una determinada dinámica fáctica, se podría decir que el trabajo del historiador tiene más puntos en común con el del juez que con el del amable conversador. Más aún cuando *a*) el fragmento del pasado que se debe reconstruir es un tema de disputa ideológica (como en gran parte de la historia contemporánea), o *b*) el testimonio se deriva a su vez de una cadena de otros testimonios (como en la historia antigua), con el riesgo de intervenciones falsas y distorsiones en cada eslabón de la cadena.[9] Como en las investigaciones judiciales, aunque de una forma menos rígidamente codificada, en cada eslabón de la cadena los historiadores tienen derecho a preguntarse: «¿Cómo sé que el testigo estaba en el lugar donde ocurrieron los hechos que relata? ¿Qué interés podría tener en mentir sobre este u otros hechos? ¿Qué sé yo sobre su fiabilidad? ¿Qué podría percibir desde la posición en la que se encontraba? ¿Hasta qué punto su relato concuerda con el resto de pruebas circunstanciales de las que dispongo…?».

Volvamos a la naturaleza indiciada del testimonio y preguntémonos (más allá de lo que dijo Peirce al respecto): ¿qué prueba un testimonio? ¿A qué objeto se refiere por contigüidad y causalidad? En última instancia, el único acontecimiento del que el testimonio es un indicio

inequívoco (síntoma, rastro, pista) es la actividad mental del individuo que lo emite. Incluso cuando miente, por cierto. Marc Bloch (1994) eligió como fuentes históricas los testimonios falsos relacionados con la Primera Guerra Mundial, y los utilizó como evidencia no ya de las noticias poco fiables que difundieron, sino de los errores perceptivos e interpretativos de los que surgieron y de los sistemas de creencias que facilitaron su propagación.

Por tanto, el testimonio está determinado por y se refiere a un conglomerado de procesos psíquicos, actividades cerebrales o representaciones mentales que culminan en un acto comunicativo intencional. Pero solo se refiere indirectamente a hechos externos a los que pretende referirse por medio de su contenido proposicional. En principio, no existe una relación necesaria y motivada entre el testimonio y el hecho, dado que el primero está formado por palabras, los símbolos por excelencia, que, como hemos mencionado, están constitutivamente habilitados para la mentira y la ficción. Sin embargo, el valor probatorio del testimonio parece depender precisamente de su capacidad para actuar como indicio no solo de la actividad mental de la persona que lo emite, sino del hecho histórico que representa. ¿Qué dispositivo semiótico hace posible esta transmutación de símbolos en indicios?

Claramente es la presencia física del testigo lo que garantiza la transmisión de indicios en los que se basa la credibilidad de los testimonios. La presencia en el lugar del hecho, o en sus alrededores, desencadena un segundo indicio (en realidad el primero, en un sentido genético): desde la experiencia del testigo del hecho (objeto) hasta las huellas mnémicas que este imprime en su cerebro. De modo que, si el testimonio es un indicio de la actividad psíquica del testigo, los recuerdos que ha registrado en su memoria son indicios del hecho vivido.

Hecho → experiencia → huella mnémica → actividad cognitiva → testimonio

El testimonio indica que el autor ha pensado en algo y quiere hablar de ello. Las huellas mnémicas indican la

experiencia y, por tanto, el hecho externo que las ha provocado. Pero ¿qué une las huellas mnémicas con la actividad cognitiva de la que surge la comunicación? En otras palabras, ¿qué garantiza que los dos indicios pertenezcan a una única serie continua? En medio se encuentran el cuerpo y la mente del testigo, que *declara* haber estado «allí», presente en los hechos que relata, pero que muy bien podría estar mintiendo. Desde el punto de vista comunicativo, los dos indicios se mantienen unidos por una especie de promesa, por un compromiso que es a la vez *autobiográfico* (YO/autor soy quien digo que soy),[10] *testimonial* (yo ESTUVE ALLÍ) y *referencial* (yo estuve allí y vi X; es decir, creo sinceramente que vi X, y también PIDO a los que me escuchan QUE ME CREAN). Solo si la declaración es aceptada como un acto de habla eficaz, en las tres cláusulas, el testimonio puede postularse como prueba de que «algo pasó».

HISTORIAS Y CONTRAHISTORIAS

Los historiadores reconocen el compromiso, declarado por el testigo, de formular un relato que represente un hecho que realmente sucedió desde el punto de vista privilegiado de quienes, encontrándose «allí», pudieron percibirlo, aunque no necesariamente comprenderlo, mejor que los demás. «Yo estuve allí. Creedme» es la fórmula típica del testimonio, el acto de habla que lo crea. Si no tienen motivos previos para dudar, los historiadores *sub condicione* suscriben el triple pacto y, por lo tanto, admiten que los dos indicios mencionados anteriormente *pueden* conectarse en una sola cadena causal (y, por lo tanto, en un único relato).

Pero esta es solo la etapa inicial de su razonamiento. En una investigación judicial, el acto testimonial no está completo sin una cláusula adicional: «Os lo puedo demostrar». Al respecto, Paul Ricoeur dice: «“Yo estaba allí”, dice [*el testigo*]; “Creedme”, añade; y: “Si no me creéis, preguntad a algún otro”, exclama con cierto cariz de reto. El testigo es, pues, aquel que acepta ser convocado y responder a una llamada eventualmente contradictoria» (Ricoeur, 2013: 212-213).

Antes de la demostración, el contenido del testimonio permanece, por así decirlo, en *stand-by*, a la espera de su autenticación. El acto testimonial se suspende hasta que el testimonio individual se incluya en un sistema probatorio más amplio. Así, por optar por una metáfora un tanto barroca, si los hilos que unen el testimonio aislado a su sustrato referencial son delgados y fáciles de romper, la maraña de cuasi indicios que envuelve ese mismo sustrato lo es mucho menos.

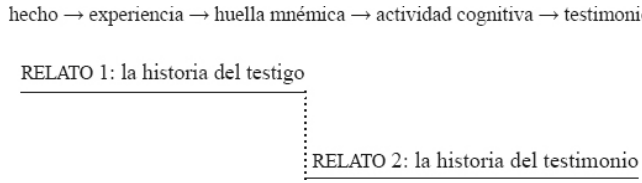
Algo parecido ocurre en el campo de la historiografía. Si bien parte del dato cierto (o casi) de que el testigo se ha comprometido públicamente a cumplir las tres cláusulas del contrato, el historiador mantiene abiertos *in the back of his mind* diferentes escenarios que contemplan hipótesis alternativas sobre el cumplimiento efectivo del pacto, así como la medida en que el relato se ajusta a la dinámica de los hechos narrados.

Cada reconstrucción histórica basada en la aceptación del relato testimonial activa una constelación virtual de narrativas contrafácticas: «¿Y si el testigo se equivocó? ¿Y si hubiera mentido? ¿Si su testimonio hubiera sido coartado, registrado de manera incompleta o sesgada, influenciado por narrativas dominantes…?». Tales escenarios surgen más o menos claramente dependiendo de las discrepancias entre la historia del testigo y lo que el historiador ya sabe, o cree saber, sobre el hecho en cuestión. En otras palabras, el relato del historiador –lo que está en juego en su interpretación– involucra dos niveles narrativos al mismo tiempo: el nivel de la historia, en relación con los hechos narrados por el testigo, que puede o no ajustarse al relato general considerado más fiable hasta ese momento; y el nivel de la narración, en relación con la forma en que se produjo, se registró y se transmitió el testimonio. Los dos niveles se refieren a cada una de las dos series indiciadas mencionadas anteriormente: del hecho a la huella mnémica (relato 1: la historia del testigo); de la huella mnémica al testimonio (relato 2: la historia del testimonio).[11]

La relevancia del relato 2 depende, al menos en parte, de la capacidad narrativa del relato 1: cuanto más compatible es la historia del testigo con la versión acreditada de los

hechos, menos sienten los historiadores la necesidad de investigar las circunstancias de su producción. En este caso, es poco probable que la «irritación de la duda», como la llamaría Peirce, se active, a menos que el intérprete encuentre una diferencia significativa entre la idea preexistente sobre la dinámica de los hechos y la información que puede inferirse del relato del testigo. Pero esto, sin embargo, no hace que el intérprete sea inmune al error, dado que un testimonio astutamente falsificado podría referir hechos coherentes con el relato considerado más fiable en ese momento, y, a la inversa, dado que la presencia de algunas discrepancias entre la historia del testigo y la versión acreditada no es en sí misma razón suficiente para excluir el testimonio de la red probatoria general: el testigo podría haberse equivocado en un aspecto pero no necesariamente en los otros y, por otro lado, la reconstrucción mejor fundamentada de los hechos siempre está sujeta a revisiones a la luz de lo que surja de los nuevos testimonios. Discernir entre «la similitud que justifica y la que desacredita» es precisamente una de las principales tareas del historiador (Bloch, 1949: 114).

La decisión de no creer al testigo implica un cambio de la historia del testigo a la historia del testimonio, o la forma en que fue producido y registrado. La hipótesis, a grandes rasgos, es la siguiente: la historia que cuenta el testigo parece falsa (poco creíble, contradictoria o simplemente discrepante con respecto a las expectativas del intérprete); si hubiera algo anómalo en la historia del testimonio, por ejemplo, si el testigo no es quien dice ser, si fingió su presencia en el lugar de los hechos o si mintió sobre lo sucedido, entonces su historia sería falsa; por lo tanto (quizá) hay algo anómalo en la historia de su testimonio. En otras palabras, se postula tentativamente una relación causal entre una supuesta anomalía en la reconstrucción de los hechos (relato 1) y una hipotética irregularidad del testimonio como acto de habla (relato 2).



Pero en este punto, el peso de la prueba recae en aquellos que desconfían. No se trata tanto de complacer el instinto «primario» de creer en la veracidad de cualquier testimonio, al menos hasta que exista una sospecha sólida de que ocurre lo contrario. Más bien, se trata de mantener las dudas –siempre legítimas en sí mismas, especialmente en contextos científicos– en *stand-by*, a raya por así decirlo, restringidas al ámbito de la pura posibilidad, hasta que surja una razón definida, objetiva y sólida para liberarlos en forma de hipótesis (contrahistorias) públicas y falsables. En otras palabras, para acusar a un testigo de haber usurpado su rol, y por lo tanto excluirlo de las posibles fuentes de conocimiento histórico, no basta con encontrar algunas discrepancias en el relato 1. En primer lugar, es necesario detallar las sospechas, para establecer cuál de las cláusulas del pacto –autobiográfica, testimonial o referencial– pudo haber sido infringida.

De acuerdo con las infracciones hipotetizadas, se podría postular entonces un abanico de posibles contrahistorias del testimonio que concuerden con el conjunto de anomalías encontradas en la historia del testigo: ¿por qué habría mentido el testigo, exponiéndose al riesgo de ser descubierto y ser considerado un mentiroso? ¿Qué pudo haberlo llevado a fingir que había «estado allí» o incluso a inventar una identidad ficticia?

A la luz de las discrepancias encontradas, así como de la variedad de otras posibles pruebas externas, finalmente apostamos por la contrahistoria que es más coherente, exhaustiva y económica que las demás historias en juego. Y, obviamente, el resto de la comunidad interpretativa se acogerá al derecho de evaluar la razonabilidad de la interpretación elegida. En ausencia de tal sistema de verificaciones cruzadas, volveríamos a caer en una historiografía precientífica en la que cualquiera sería libre de

crear historias que resultaran útiles a los intereses del grupo del que forma parte, sin más filtros ni garantías adicionales. Lo cual, pensándolo bien, no está tan lejos del estándar actual de gran parte de la comunicación pública en el ámbito de la memoria.

---

* Este apéndice remite a Pisanty (2014*a* y *b*).

1 Peirce, 1901 (pp. 485-538 trad. it.).

2 Algunos filólogos alemanes de los siglos XVIII y XIX a quienes no les gustaba Peirce tacharon de infundada la historia de Estrabón (60 a. C. - 23 d. C.) sobre los escritos exotéricos de Aristóteles y negaron, de hecho, la existencia de las obras aristotélicas perdidas. ¿En qué consideraciones se basaba su escepticismo? Según Peirce, los argumentos presentados contra Estrabón eran tan subjetivos, confusos y poco convincentes –aunque afirmados enérgicamente–, que sugerían que los críticos en cuestión no estaban familiarizados con el método científico, entendido pragmáticamente como una jerarquía de principios rectores de la abducción (coherencia, exhaustividad y economía de las hipótesis seleccionadas).

3 «History […] is entirely hypothetical, and it is absolutely incapable of verification by direct observation», escribe Peirce en las notas finales de *Elements of Logic*.

4 Cf. Pritchard (2006), Vassallo (2011) y Gelfert (2014).

5 Disponible en línea: <treccani.it/vocabolario/testimone/>. [En español, *testigo* es la «persona que da testimonio de algo, o lo atestigua» y «que presencia o adquiere directo y verdadero conocimiento de algo» (*DRAE* en línea) (N. de la T.)].

6 CP 7.235, en Peirce (2003: 528).

7 La cursiva es nuestra.

8 Sobre las ventajas adaptativas de la credulidad, especialmente en contextos cotidianos, cf. Vassallo (2011).

9 No se trata simplemente de considerar la distancia temporal o el número de pasajes de un testigo a otro como algo inversamente proporcional a la credibilidad del último testigo de la fila, como sugiere Locke (*Essay*, cap. XVI): una articulación defectuosa es suficiente, no importa en qué punto de la cadena se produzca, para poner en peligro toda la secuencia del boca a boca.

10 Sobre el pacto autobiográfico, véase Lejeune (1986).

11 Dejamos de lado cualquier consideración culturalista de cómo las narraciones y las retóricas dominantes en el momento afectan a ambos niveles del relato.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, Edward (1980): «Stealing the Holocaust», *Midstream* 26, pp. 46-51.

AMÉRY, Jean (1966): *Jenseits von Schuld und Sühne – Bewältigungs – versuche eines Überwältigten*, Stuttgart, Klett-Cotta (trad. esp.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia, Pre-Textos, 2013).

ANGLIN, Andrew (2016): «A Normie's Guide to the Alt-Right», *Daily Stormer*, 31 de agosto, en línea: <web.archive.org/web/20181021194007/ https://dailystormer.name/a-normies-guide-to-the-Alt-Right/>.

ARENDT, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin (trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo, 2000).

ASSMANN, Aleida (2015): «Transformations of Holocaust Memory: Frames of Transmission and Mediation», en Oleksandr Kobrynskyy y Gerd Bayer (eds.): *Holocaust Cinema in the Twenty-First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 23-40.

— (2016): *Formen des Vergessens*, Gotinga, Wallstein Verlag.

ASSMANN, Jan (1995): «Collective Memory and Cultural Memory», *New German Critique* 65, pp. 125-133.

BALIBAR, Étienne (2016): *Des universels. Essais et conférences*, París, Galilée.

BARBERIS, Walter (2019): *Storia senza perdono*, Turín, Einaudi.

BARENGHI, Mario (2013): *Perché crediamo a Primo Levi*, Turín, Einaudi.

BARON, Lawrence (2005): *Projecting the Holocaust into the Present: the Changing Focus of Contemporary Holocaust*

Cinema, Lanham, Rowman & Littlefield.

BARTHES, Roland (1994 [1967]): «El discurso de la historia», en *El susurro del lenguaje más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidos (ed. or. «Le discours de l'histoire», en *Le bruissement de la langue*, Seuil).

BECK, Ulrich y Edgar GRANDE (2004): *Das Kosmopolitische Europa*, Suhrkamp.

BENBASSA, Esther (2007): *La souffrance comme identité*, París, Fayard.

BERNARDELLI, Andrea (2016): *Cattivi seriali*, Roma, Carocci.

BERTOLINI, Frida (2010): *Contrabbandieri di verità: la Shoah e la sindrome dei falsi ricordi*, Bolonia, CLUEB.

— (2016): *Gli inganni della memoria: testimonianza, falsificazioni, negazioni*, Milán, Mimesis.

BIDUSSA, David (2009): *Dopo l'ultimo testimone*, Turín, Einaudi.

BLOCH, MARC (1949): *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, París, Armand Colin, 1949 (trad. esp.: *Introducción a la Historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2012).

— (1994): *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, Roma, Donzelli.

BLOTTIÈRE, Mathilde (2015): «Claude Lanzmann: Le fils de Saul est l'anti-Liste de Schindler» (entrevista), *Télérama*, en línea: <telerama.fr/ festival-de-cannes/2015/claude-lanzmann-le-fils-de-saul-est-l-antiliste -de-schindler,127045.php>.

BURGIO, Alberto (2010): *Nonostante Auschwitz: il «ritorno» del razzismo in Europa*, Roma, DeriveApprodi.

CAMPBELL, David (2002): «Atrocity, Memory, Photography: Imaging the Concentration Camps of Bosnia – the Case of ITN versus Living Marxism», *Journal of Human Rights* 1-1, pp. 1-33.

CARRATTIERI, Mirco (2018): «Predappio sì, Predappio no… Il dibattito sulla ex Casa del fascio e dell'ospitalità di Predappio dal 2014 al 2017», *E-Review* 6, 25 de abril.

CAVAGLION, Alberto (2019): «Luoghi della memoria e paesaggi contaminati da decontaminare», texto del informe presentado en Asís el 31 de agosto en la Summer

School sulla Didattica della Shoah, organizada por el Istituto nazionale Ferruccio Parri, en línea: <storiamestre.it/wp -content/ uploads/2019/09/ ACav_AssisiDEF.pdf>.

CHAUMONT, Jean-Michel (2002): *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*, París, La Découverte.

COLOMBO, Furio; Athos DE LUCA y Vittorio PAVONCELLO (2014): *Il paradosso del giorno della memoria. Dialoghi*, Milán, Mimemis.

DAVID, Lea (2013): «Holocaust Discourse as a Screen Memory: the Serbian Case», en Srđan Jovanović y Veran Stančetić (eds.): *History and Politics in the Western Balcans: Changes at the Turn of the Millenium*, Belgrado, Center for Good Governance Studies, pp. 64-89.

DE CRISTOFARO, Ernesto (2010): «L'inquadramento giuridico del passato: memoria della Shoah e legge italiana», en Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci y Enzo Traverso (eds.): *Storia della Shoah in Italia, Vicende, memorie, rappresentazioni*, Turín, UTET, pp. 337-356.

DEANE-COX, Shannon (2013): «The Translator as Secondary Witness: Mediating Memory in Antelme's *L'espèce humaine*», *Translation Studies* 6-3, pp. 309-323.

DEFONSECA, Misha (1997): *Misha: a Memoire of the Holocaust Years*, s. l., Mt. Ivy Press (trad. esp.: *Sobreviviendo con lobos: autobiografía de una niña huérfana que vagó cinco años sola por los bosques de Europa*, Madrid, Martínez Roca, 2004).

DEL BÒ, Corrado (2018): «Tollerare l'intollerabile. Il negazionismo tra etica e diritto», *disCrimen*, 28 de julio.

DELAGE, Christian (2006): *La Vérité par l'image: du Nuremberg au procès Milosevic*, París, Denoël.

DELLA MORTE, Gabriele (2017): «Le problematiche giuridiche emergenti nella punizione delle condotte di negazionismo», *Notizie di Politeia* 33-125, pp. 17-31.

DEMARIA, Cristina (2012): *Il trauma, l'archivio e il testimone*, Bolonia, Bononia University Press.

DI CESARE, Donatella (2012): *Se Auschwitz è nulla*, Génova, Il Nuovo Melangolo.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2003): *Images malgré tout*, París, Minuit.

DONESON, Judith (1989): *The Holocaust in American Film*, Siracusa, Jewish Publication Society.

DRAMÉ, Ahmed: entrevista incluida en la *brochure* didáctica distribuida en Italia en 2016, en línea: <lombardiaspettacolo.com/uploads/ckeditor/attachments/56a1f8e4494e2653b4000002/UVNV-brochure_didattica.pdf>.

DREISBACH, Tom (2009): «Transatlantic Broadcasts: *Holocaust* in America and West Germany», *Penn History Review* 16-2, pp. 76-97.

EATON, Anne (2010): «Rough Heroes of the New Hollywood», *Revue Internationale de Philosophie* 254, pp. 511-524.

— (2012): «Robust Immoralism», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 70-3, pp. 281-292.

ECO, Umberto (1975): *Trattato di semiotica generale*, Bompiani (trad. esp.: *Tratado de Semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1991).

— (1995): *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen (ed. or. *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, 1984).

— (2006): «Il lupo e l'agnello. Retorica della prevaricazione», conferencia celebrada en la Università di Bologna el 20 de mayo 2004, en Eco: *A passo di gambero: guerre fredde e populismo mediatic*o, Bompiani (trad. esp.: «El lobo y el cordero. Retórica de la prevaricación», en *A paso de cangrejo. Artículos, reflexiones y decepciones*, Barcelona, Debate, 2007, pp. 54-73).

— (2007): *Dall'albero al labirinto*, Bompiani.

— (2010): *El cementerio de Praga*, Barcelona, Lumen (*Il cimitero di Praga*, Bompiani, 2010).

EPSTEIN, Benjamin R. (1999): «American Jewry in the Mid 1970s: Security, Problems and Strategies», National Jewish Community Relations Advisory Council, *Papers from the 1974 Plenary Session*, NCRAC Papers, Caja 12, Plenary Sessions, en Peter Novick: *The Holocaust in American Life*, Nueva York, Houghton-Mifflin.

EVANS, Richard J. (2002): *Telling Lies About Hitler: The*

Holocaust, History and the David Irving Trial, Londres, Verso.

EZRA, Michael (2007): «The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and her Critics», *Dissent* 9, pp. 141-165.

FALOPPI, Federico (2015): «Specchietti (buonisti) per le allodole», asociación Carta di Roma, 28 de mayo, en línea: <cartadiroma. org/news/ buonisti-o-cattivisti/>.

FELMAN, Shoshana (1994): «Film as Witness: Claude Lanzmann's Shoah», en Geoffrey Hartman (ed.): *Holocaust Remembrance: The Shapes of Memory*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 90-103.

FINKELSTEIN, Norman (2000): *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, Londres, Verso.

FINKIELKRAUT, Alain (1982): *L'Avenir d'une negation. Réflexion sur la question du génocide*, París, Seuil.

— (1992): «Les parents pauvres de l'Histoire», en *Comment peut-on être croate?*, París, Gallimard.

FLORES, Marcello (2008): *Storia dei diritti umani*, Bolonia, Il Mulino.

— (2016): «Predappio sì perché?», *Doppiozero*, 8 de abril.

FOCARDI, Filippo (2013): *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della seconda guerra mondiale*, Bari, Laterza.

FRANK, Anne (1947): *Het Achterhuis: Dagboekbrieven*, Ámsterdam, Contact (trad. esp.: *El diario de Ana Frank*, Barcelona, Debolsillo, 2014).

FRONZA, Emanuela (2012): *Il negazionismo come reato*, Milán, Giuffrè.

— (2017): *Memory and Punishment. Historical Denialism, Free Speech and the Limits of Criminal Law*, La Haya, Asser Press.

GALIMI, Valeria (2018): *Sotto gli occhi di tutti. La società italiana e le persecuzioni contro gli ebrei*, Florencia, Le Monnier.

GARTON ASH, Timothy (2004): *Free World: America, Europe, and the Surprising Future of the West*, Nueva York, Random House (trad. esp.: *Mundo libre: Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2005).

GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books (trad. esp.: *La intepretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996).

GELFERT, Alex (2014): *A Critical Introduction to Testimony*, Londres / Nueva York, Bloomsbury.

GIGLIOLI, Daniele (2007): *All'ordine del giorno è il terrore*, Milán, Bompiani (nueva edición Il Saggiatore, 2018).

— (2011): *Senza trauma. Scrittura dell'estremo e narrativa del nuovo millennio*, Macerata, Quodlibet.

— (2014): *Critica della vittima: un esperimento con l'etica*, Roma, Nottetempo.

— (2015): *Stato di minorità*, Roma, Laterza.

GINZBURG, Carlo (1986 [1979]): «Spie. Radici di un paradigma indiziario», en *Miti, emblemi e spie*, Turín, Einaudi, pp. 158-209.

GORDON, Robert S. C. (2017): *Scolpitelo nei cuori. L'Olocausto nella cultura italiana (1944-2010)*, Turín, Bollati Boringhieri.

GRAVANO, Viviana (2017): «Dark Tourism. O del mettere "a proprio agio" i visitatori davanti al dolore», *Roots & Routes*, en línea: <roots-routes .org/museums-discomfort-mario-turci-2-2>.

GREENE, Roberta R. (ed.) (2011): *Studies of the Holocaust. Lessons in Survivorship*, Londres, Routledge.

GREPPI, Carlo (2016): *Uomini in grigio. Storie di gente comune nell'Italia della guerra civile*, Milán, Feltrinelli.

GROSS, Jan Tomasz (2001): *Neighbors. The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne*, Princeton University Press (trad. esp.: *Vecinos: el exterminio de la comunidad judía de Jedwabne*, Barcelona, Crítica, 2016).

GROSS, Jan Tomasz e Irena GRUDZNISKA GROSS (2012): *Golden Harvest: Events at the Periphery of the Holocaust*, Nueva York, Oxford University Press.

GUIDI, Marco (1993): *La sconfitta dei media. Ruolo, responsabilità ed effetti dei media nella guerra della ex Jugoslavia*, Bolonia, Baskerville.

HAGGITH, Toby y Joanna NEWMAN (eds.) (2005): *Holocaust and the Moving Image: Representations in Film and Television since 1933*, Londres, Wallflower.

HALBWACHS, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Félix Alcan (trad. esp.: *Los marcos sociales de la memoria*, Rubí, Anthropos, 2004).

— (1950): *La mémoire collective*, París, PUF (trad. esp.: *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitaria de Zaragoza, 2004).

HANDKE, Peter (1996): *Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morava und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp (trad. esp.: *Un viaje de invierno a los ríos Morava y Drina o justicia para Serbia*, Madrid, Alianza, 1996).

HAYDEN, Robert (2008): «Mass Killings and Images of Genocide in Bosnia 1941-1945 and 1992-1995», en Dan Stone (ed.): *The Historiography of the Genocide*, Palgrave Macmillan, pp. 487-516.

HEINZE, Eric (2016): *Hate Speech and Democratic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press.

— (2017): «Epilogue. Beyond 'Memory Laws': Towards a General Theory of Law and Historic Discourse», en Uladszislau Belavusau y Aleksandra Gliszczynska-Grabias (eds.): *Law and Memory. Towards a Legal Governance of History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 413-434.

HIMKA, John-Paul (2009): «The Holomodor in the Ukrainan-Jewish Encounter Initiative», en línea: <academia.edu/499209/ The_Holodomor_in_the_Ukrainian_Jewish_Encounter_Initiative>.

HIRSCH, Joshua (ed.) (2004): *After Image: Film, Trauma and the Holocaust*, Filadelfia, Temple University Press.

HIRSCH, Marianne (1992): «Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory», *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 15-2, pp. 3-29.

— (2008): «The Generation of Postmemory», *Poetics Today* 29-1, pp. 103-128.

— (2012): *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*, Nueva York, Columbia University Press.

HOLSTEIN, Bernard (2004): *Stolen Soul*, Monsrose, University of Western Australia Press.

INSDORF, Annette (1983): *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press.

JANECZEK, Helena (1997): *Lezioni di tenebra*, Milán, Mondadori.

JAUBERT, Alain (1993): *Commissariato degli archivi: le fotografie che falsificano la storia*, Milán, Corbaccio.

JUDT, Tony (2006): *Postguerra: una historia de Europa desde 1945*, Madrid, Taurus (*Postwar: a History of Europe since 1945*, Nueva York, Penguin, 2005).

KAHANE, Meir (1971): *Never Again! A Program for Survival*, Inwood, Nash Publishing Corporation.

KANSTEINER, Wulf (2006): *In Pursuit of German Memory. History, Television, and Politics after Auschwitz*, Athens, Ohio University Press.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara y Jeffrey SHANDLER (2012): *Anne Frank Unbound. Media, Imagination, Memory*, Bloomington, Indiana University Press.

KOBRYNSKYY, Oleksandr y Gerd BAYER (eds.) (2015): *Holocaust Cinema in the Twenty-First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation*, Nueva York, Columbia University Press.

KOESTLER, Arthur (1964): *The Act of Creation*, Londres, Hutchinson-Macmillan.

KOSINSKI, Jerzy (1965): *The Painted Bird*, Boston, Houghton-Mifflin (trad. esp.: *El pájaro pintado*, Barcelona, Debolsillo, 2011).

KUCIA, Marek (2015): «The Europeanization of Holocaust Memory in Eastern Europe», *East European Politics and Societies and Cultures* 30- 1, SAGE, pp. 97-119.

KUHN, Thomas (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

LANDSBERG, Alison (2004): *Prosthetic Memory. The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Nueva York, Columbia University Press.

LANGER, Lawrence (2006): *Using and Abusing the Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press.

LANZMANN, Claude (1979): «De l'Holocauste à *Holocauste* ou comment s'en débarasser», *Les Temps Modernes* 395, Gallimard, 21 de junio, pp. 1897-1909; también en *Au*

sujet du Shoah, *le film de Claude Lanzmann*, París, Belin, 2000.

Lédoux, Sébastien (2016): *Le devoir de mémoire: une formule et son histoire*, París, cnrs.

Lejeune, Philippe (1986): *Il patto autobiografico*, Bolonia, Il Mulino (trad. esp.: *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994).

Lennon, J. John y Malcom Foley (2000): *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster*, Andover, Cengage Learning emea.

Levi, Primo (1947): *Se questo è un uomo*, Silva (Einaudi, 1958) (trad. esp.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 2013).

— (2011): *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph (*I sommersi e i salvati*, Einaudi, 2007 [1986]).

Levis Sullam, Simon (2015): *I carnefici italiani: il genocidio degli ebrei in Italia (1943-1945)*, Milán, Feltrinelli.

— (2016): «Contro il museo del fascismo a Predappio», *Doppiozero*, 31 de marzo, en línea: <https://www.doppiozero.com/materiali/contro-il-museo-del-fascismo-predappio>.

Levy, Daniel y Nathan Sznaider (2002): «Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory», *European Journal of Social Theory* 5-1, sage, pp. 87-106.

Lipstadt, Deborah (2011): *The Eichmann Trial*, Nueva York, Nextbook-Shocken.

Loftus, Elisabeth (1979): *Eyewitness Testimony*, Cambridge / Londres, Harvard University Press.

Lopate, Phillip (1989): «Resistance to the Holocaust», *Tikkun* 4-3, pp. 55-65.

Lotman, Yuri (1985): *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venecia, Marsilio.

Lotman, Yuri y Boris Uspenskij (1975): *Tipologia della cultura*, Milán, Bompiani.

Luzzatto, Sergio (2018): *I bambini di Moshe. Gli orfani della Shoah e la nascita di Israele*, Turín, Einaudi.

MacDonald, David Bruce (2003): *Balkan Holocausts? Serbian and Croatian Victim-Centred Propaganda and the War in*

Yugoslavia, Manchester, Manchester University Press.

MACDONALD, Sharon (2013): *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*, Londres, Routledge.

MALETTA, Sante (2016): *Il soggetto differente*, Milán, Mimesis.

MARCO, Enric (1978): entrevista para el periódico *Por favor*, republicada en la compilación de testimonios editada por Eduardo Pons Prades y Mariano Constante: *Los cerdos del comandante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1979.

MAY, Rob y Matthew FELDMAN (2019): «Understanding the Alt-Right. Ideologues, " LULZ" and Hiding in Plain Sight», en Maik Fielitz y Nick Thurston (eds.): *Post-Digital Cultures of the Far Right: Online Actions and Offline Consequences in Europe and the US*, Bielefeld, Transcript Verlag, pp. 25-36.

MINUZ, Andrea (2010): *La Shoah e la cultura visuale. Cinema, memoria, spazio pubblico*, Roma, Bulzoni.

MODLINGER, Martin (2015): «The Ethics of Perspective and the Holocaust Archive», en Oleksandr Kobrynskyy y Gerd Bayer (eds.): *Holocaust Cinema in the Twenty-First Century: Memory, Images, and the Ethics of Representation*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 161-180.

MOLDEN, Berthold (2014): «Mnemonic Hegemony? The Power Relations of Contemporary European Memory», en John W. Boyer y Berthold Molden (eds.): EU*t*ROPE*s: the Paradox of European Empire*, Chicago, University of Chicago Press.

— (2016): «Resistant Pasts vs. Mnemonic Hegemony: on the Power Relations of Collective Memory», *Memory Studies* 9-2, pp. 125-142.

NIETZSCHE, Friedrich (2006 [1874]): «Segunda consideración intempestiva», en *Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

NIV, Kobi (2003): *Life is Beautiful but not for the Jews. Another View of the Film by Benigni*, Lanham, Scarecrow Press.

NOLTE, Ernst (1999): *Controversie: nazionalsocialismo, bolscevismo nella storia del novecento, questione ebraica*, Milán, Corbaccio.

NOVICK, Peter (1999): *The Holocaust in American Life*, Nueva

York, Houghton-Mifflin.
PEIRCE, Charles Sanders (1901): «On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially Testimonies», ahora en *Opere*.
— (2003): *Opere*, Milán, Bompiani.
PERRA, Emiliano (2013): «Politica, memoria, identità. La ricezione italiana di *Holocaust* e *Schindler's List*», en Andrea Minuz y Guido Vitiello (eds.): «La Shoah nel cinema italiano», en *Cinema e storia: rivista annuale di studi interdisciplinari* 2, pp. 49-67.
PISANTY, Valentina (1998): «Sul negazionismo», *Italia contemporanea* 212, pp. 523-534.
— (2012): *Abusi di memoria: negare, banalizzare, sacralizzare la Shoah*, Milán, Bruno Mondadori.
— (2014*a*): *L'irritante questione delle camere a gas*, Milán, Bompiani.
— (2014*b*): «Per una semiotica della testimonianza», *Rivista italiana di filosofia del linguaggio* 2, pp. 323-336.
— (2017*a*): «Saul e gli altri: il nuovo cinema sulla Shoah e i dibattiti sulla memoria», *Storica* 66, pp. 7-44.
— (2017*b*): «Sociopatici ad alta funzionalità», *E/C* 20, en línea: <ec-aiss.it/monografici/20_rough_hero/Pisanty_16_11_17.pdf>.
— (2017*c*): «Negare e punire: it takes two to tango», *Notizie di Politeia* 33-125, pp. 64-77.
— (2019): «Cosa è andato storto? Commento a *Memory and Punishment: Historical Denialism, Free Speech and the Limits of Criminal Law* di Emanuela Fronza», *Notizie di Politeia* 35-135, pp. 218-221.
PONS PRADES, Eduardo y Mariano CONSTANTE (eds.) (1979): *Los cerdos del comandante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara.
PORTELLI, Alessandro (2007): *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli.
— (2008): *Un lavoro di relazione. Osservazioni sulla storia orale*, en línea: <aisoitalia.org/wp-content/uploads/2014/04/Alessandro-Portelli-Storia-orale-un-lavoro-di-relazione.pdf>.
PRITCHARD, Dundan (2006): *What is This Thing Called*

Knowledge?, Nueva York, Routledge.

RAGARU, Nadège (2013): «Missed Encounters: Engaged French Intellectuals and the Yugoslav Wars», *Südosteuropa* 61, pp. 498-521.

RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*, Nueva Dehli, Belknap Press of Harvard University Press.

REICH, Tova (2007): *My Holocaust*, Nueva York, Harper Collins.

REVELLI, Marco (2019): «Elezioni: Il vento populista ha fatto il suo giro», *Volerelaluna*, 31 de mayo, en línea: <volerelaluna.it/in-primo-piano/2019/05/31/elezioni-il-vento-populista-ha-fatto-il-suo -giro/>.

RICOEUR, Paul (2001): «La memoria dopo la storia», conferencia celebrada en Roma, junio, en línea: <filosofia.it/archivio/images/download/argomenti/Ricoeur_Memoria_dopo_la_storia.pdf>.

— (2013): *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2003).

RIVELLI, Marco Aurelio (1998): *L'arcivescovo del genocidio: monsignor Stepinac, il Vaticano, e la dittatura ustascia in Croazia, 1941-1945*, Milán, Kaos.

ROMANI, Giovanni (1826): *Dizionario generale de' sinonimi italiani compilato dall'abate Giovanni Romani di Casalmaggiore*.

ROUSSO, Henry (2016): *Face au passé*, París, Belin.

RUDLING, Per Anders (2013): «Memories of "Holodomor" and National Socialism in Ukrainan Political Culture», en Yves Bizeul (ed.): *Rekonstruktion des Nationalmythos? Frankreich, Deutschland Und Die Ukraine Im Vergleich*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht Unipress.

RUSCONI, Gian Enrico (ed.) (1987): *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Turín, Einaudi.

SANTAYANA, George (1905): *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, Scribner's (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, Madrid, Tecnos, 2005).

SHAFIR, Michael (2017): «Denying the Shoah in Post-Communist Eastern Europe», en Robert S. Wystrich (ed.):

Holocaust Denial: the Politics of Perfidy, Berlín, De Gruyter, pp. 27-65.

SHENKER, Noah (2016): «Through the Lens of the Shoah: The Holocaust as a Paradigm for Documenting Genocide Testimonies», *History and Memory* 28-1, pp. 141-175.

SONTAG, Susan (2003): *Regarding the Pain of Others*, Picador-Farrar, Straus, Giroux.

SPIEGELMAN, Art (1986 y 1991): *Maus. A Survivor's Tale*, Nueva York, Pantheon (trad. esp.: *Maus: historia de un superviviente*, vol. I: *Mi padre sangra* y vol. II: *Y aquí comenzaron mis problemas*, México, Emecé, 2007 y 2009).

STANGNETH, Bettina (2017): *La verità del Male. Eichmann prima di Gerusalemme*, Roma, LUISS University Press.

STAUBER, Roni (2000): *HaLekah laDor: Sho'ah uGevurah baMahshavah haTsiburit baArets deShenot haHamishim*, Yad Ben-Zvi Press / Ben Gurion University (trad. ing.: *The Holocaust in Israeli Public Debate in the 1950s*, Portland, Vallentine Mitchell, 2007).

TRAVERSO, Enzo (2017): *I nuovi volti del fascismo: conversazione con Régis Meyran*, Verona, Ombre corte (trad. esp.: *Las nuevas caras de la derecha: conversaciones con Régis Meyran*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019).

— (2018): «Claude Lanzmann: a Critical Appraisal», *Jacobin Magazine*, 17 de julio, en línea: <https://www.jacobinmag.com/2018/07/claude-lanzmann-shoah-holocaust-antisemitism>.

TUĐMAN, Franjo (1989): *Bespuca povijesne zbiljnosti: Rasprava o povijesti i filozofiji zlosilja*, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske.

TUZET, Giovanni (2013): *Filosofia della prova giuridica*, Turín, Giappicchelli (trad. esp.: *Filosofía de la prueba jurídica*, México, Porrúa, 2001).

VASSALLO, Nicla (2011): *Per sentito dire: conoscenza e testimonianza*, Milán, Feltrinelli.

VIOLI, Patrizia (2008): «Narrazioni del sé fra autobiografia e testimonianza», informe presentado en el Congreso Finzioni Autobiografiche, organizado por el Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica de Urbino, 8-14 de septiembre, en *E/C, Revista en Línea de Estudios*

Semióticos, y en Elena Giliberti (ed.) (2009): *Finzioni autobiografiche*, Urbino, Quattroventi, pp. 201-217.

— (2014): *Paesaggi di memoria. Il trauma, lo spazio, la storia*, Milán, Bompiani.

WALLERSTEIN, Immanuel (2006): *European Universalism. The Rhetoric of Power*, Nueva York, New Press (trad. esp.: *Universalismo europeo: el discurso del poder*, Madrid, Siglo XXI, 2007).

WEISSMAN, Gary (2004): *Phantasies of Witnessing. Postwar Efforts to Experience the Holocaust*, Ítaca-Londres, Cornell University Press.

WEIZMAN, Eyal (2009 [1958]): *Il male minore*, Roma, Nottetempo.

WIESEL, Elie (1958): *La Nuit*, París, Éditions de Minuit (trad. esp.: *Trilogía de la noche*, Barcelona, El Aleph, 2013).

— (2002): «Discurso pronunciado en el simposio sobre "los valores judíos después de Auschwitz" patrocinado por la revista *Judaism*, Nueva York, 26 de marzo de 1967», en Jean-Michel Chaumont: *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*, París, La Découverte.

WIEVIORKA, Annette (1988): *L'Ère du témoin*, París, Plon (trad. it.: *L'era del testimone*, Milán, Cortina, 1999).

WILKOMIRSKI, Binjamin (1997): *Fragmentos de una infancia en tiempos de guerra*, Buenos Aires, Atlántida.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1951): *Über Gewißheit* (trad. esp.: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 2003).

WU MING 1 (2017): «Predappio Toxic Waste Blues» (tres partes), en línea: <wumingfoundation.com>, 27 de octubre, 7 de noviembre, 15 de noviembre.

WUTHNOW, Robert (1987): *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley-Londres, University of California Press.

YAKIRA, Elhanan (2010): *Post-Zionism, Post-Holocaust. Three Essays on Denial, Forgetting, and the Delegitimation of Israel*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press.

ZEROCALCARE (2018): «Questa non è una partita a bocce», *L'Espresso*, 3 de febrero.

ZERTAL, Idith (2002): *Ha' Umah ve Ha' Mavet, Historia, Zikaron, Politika, Dvir* (trad. esp.: *La nación y la muerte. La*

Shoá en el discurso y la política de Israel, Madrid, Gredos, 2010).

ZERUBAVEL, Yael (1995): *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

FILMOGRAFÍA

BELMONT, Véra (2007): *Survivre avec les loups*, Francia / Bélgica / Alemania.

BENIGNI, Roberto (1997): *La vida es bella* (*La vita è bella*), Italia.

BENIOFF, David y D. B. WEISS (2011-2019): *Juego de Tronos* (*Game of Thrones*), serie de televisión, Estados Unidos / Reino Unido.

BOGAYEVICZ, Yurek (2001): *Hijos de un mismo Dios* (*Edges of the Lord*), Estados Unidos / Polonia.

BOSCH, Rose (2010): *La redada* (*La rafle*), Francia / Alemania / Hungría.

CAVIGLIA, Alberto (2015): *Pecore in erba*, Italia.

CHASE, David (1999-2007): *Los Soprano* (*The Sopranos*), serie de televisión, Estados Unidos.

CHOMSKY, Marvin J. (1978): *Holocausto* (*Holocaust*), miniserie de televisión, Estados Unidos.

CHOMSKY, Marvin J.; John ERMAN, David GREENE y Gilbert MOSES (1977): *Raíces* (*Roots*), miniserie de televisión, Estados Unidos.

CIONI, Giovanni (2015): *Dal ritorno*, Italia.

COSTA-GAVRAS (1989): *La caja de música* (*Music Box*), Estados Unidos.

DALDRY, Stephen (2008): *The Reader (El lector)*, Alemania / Estados Unidos.

DANQUART, Pepe (2013): *Corre, chico, corre* (*Lauf Junge lauf*), Alemania / Polonia / Francia.

DARABONT, Frank y Angela KANG (2010): *The Walking Dead*, serie de televisión, Estados Unidos.

DOILLON, Lola (2016): *El viaje de Fanny* (*Le voyage de Fanny*),

Bélgica.
DORNHELM, Robert (2001): *La historia de Anna Frank* (*Anne Frank: the Whole Story*), miniserie de televisión, Estados Unidos / Reino Unido / República Checa.
EGOYAN, Atom (2015): *Remember*, Canadá / México / Alemania / Sudáfrica.
EISENSTEIN, Sergei (1925): *El acorazado Potemkin* (*Bronenosec Potëmkin*), URSS.
FAURE, Christian (2005): *Un amor por ocultar* (*Un amour à taire*), telefilme, Francia.
GILLIGAN, Vince (2008-2013): *Breaking Bad*, serie de televisión, Estados Unidos.
HARRISON, John Kent (2009): *El corazón valiente de Irena Sendler* (*The Courageous Heart of Irena Sendler*), telefilme, Estados Unidos / Canadá / Polonia.
HERMAN, Mark (2008): *El niño con el pijama de rayas* (*The Boy in the Striped Pyjamas*), Estados Unidos / Reino Unido / Hungría.
HURWITZ, Leo (1961): *Verdict for Tomorrow*, Estados Unidos.
JONES, Jon (2009): *El diario de Ana Frank* (*The Diary of Anne Frank*), miniserie de televisión, Reino Unido.
JUGNOT, Gérard (2002): *Monsieur Batignole*, Francia.
KADELBACH, Philipp (2015): *Desnudo entre lobos* (*Nackt unter Wölfen*), telefilme, Alemania.
KNIGHT, Steven (2013): *Peaky Blinders*, serie de televisión, Reino Unido.
KOLTAI, Lajos (2005): *Sin destino* (*Sorstalanság*), Alemania / Hungría / Reino Unido / Israel.
KOTOWSKI, Mariusz (2008): *Forgiveness*, Estados Unidos / Polonia.
KRAMER, Stanley (1961): *¿Vencedores o vencidos? El juicio de Núremberg* (*Judgement at Nuremberg*), Estados Unidos.
KRAUME, Lars (2015): *El caso Fritz Bauer* (*Der Staat gegen Fritz Bauer*), Alemania.
LANZMANN, Claude (1973): *Pourquoi Israël*, Italia / Francia.
– (1985): *Shoah*, Francia / Reino Unido.
LOZNITSA, Sergei (2016): *Austerlitz*, Alemania.
MANOS, James, Jr. (2006-2013): *Dexter*, serie de televisión,

Estados Unidos.
MENTION-SCHAAR, Marie-Castille (2014): *La profesora de historia* (*Les héritiers*), Francia.
MILLER, Claude (2007): *Un secreto* (*Un secret*), Francia / Alemania.
NEGRIN, Alberto (2009): *Memorias de Ana Frank* (*Mi ricordo Anna Frank*), telefilme, Italia.
NELSON, Tim Blake (2001): *La zona gris* (*The Grey Zone*), Estados Unidos.
NEMES, László (2015): *El hijo de Saúl* (*Saul fia*), Hungría.
NORMAN, Lelsie (1958): *Dunkerque* (*Dunkirk*), Reino Unido.
PAQUET-BRENNER, Gilles (2010): *La llave de Sarah* (*Elle s'appelait Sarah*), Francia.
PASIKOWSKI, Władysław (2012): *El secreto de la aldea* (*Pokłosie*), Polonia / Rusia / Holanda.
PERCIVAL, Brian (2013): *La ladrona de libros* (*The Book Thief*), Estados Unidos / Alemania.
POMPUCCI, Leone (2004): *La fuga de los inocentes* (*La fuga degli innocenti*), telefilme, Italia.
PONTECORVO, Gillo (1960): *Kapo* (*Kapò*), Italia / Francia / Yugoslavia.
RESNAIS, Alain (1956): *Noche y Niebla* (*Nuit et brouillard*), Francia.
RICCIARELLI, Giulio (2014): *La conspiración del silencio* (*Im Labyrinth des Schweigens*), Alemania.
SIVAN, Eyal (1999): *El especialista, retrato de un criminal moderno* (*Un spécialiste, portrait d'un criminel moderne*), Israel / Francia.
SORRENTINO, Paolo (2011): *Un lugar donde quedarse* (*This Must Be the Place*), Italia / Francia / Irlanda.
SPIELBERG, Steven (1993): *La lista de Schindler* (*Schindler's List*), Estados Unidos.
TROTTA, Margarethe von (2012): *Hannah Arendt*, Alemania / Luxemburgo / Francia / Israel.
VERHOEVEN, Michael (1990): *La chica terrible* (*Das schreckliche Mädchen*), Alemania.
WALT DISNEY PRODUCTIONS(1941): *Dumbo*, Estados Unidos.
— (1942): *Bambi*, Estados Unidos.

— (1981): *Ted y Toby* (*The Fox and the Hound*), Estados Unidos.

WESSEL, Kai (2016): *Niebla en agosto* (*Nebel im August*), Alemania.

WILLIAMS, Paul Andrew (2015): *The Eichmann Show*, Reino Unido / Lituania.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abate Pierre (Henri Antoine Grouès) 153
Abraham 57
Ahmadineyad, Mahmud 130
Alejandro Magno 67
Alexander, Edward 77
Almirante, Giorgio 140
Améry, Jean 49
Andrew, Geoff 97
Andrónico de Rodas 164
Anelka, Nicolas 129
Anglin, Andrew 128
Apelicón 163
Arafat, Yasser 37
Arendt, Hannah 11, 76, 77, 112-114
Aristóteles 122, 161, 163
Assmann, Aleida 85, 100, 109

B

Bandera, Stepan 89
Bardèche, Maurice 151
Barnes, Julian 66
Barre, Raymond 81
Barthes, Roland 45
Bauer, Fritz 109, 111
Beck, Ulrich 30
Belmont, Véra 51
Ben Gurion, David 74, 76
Benbassa, Esther 130

Benigni, Roberto 93
Berenbaum, Michael 78, 80
Berlusconi, Silvio 27, 132, 133
Bidussa, David 106
Blair, Tony 29
Bloch, Marc 53, 167
Boyne, John 102
Brecht, Bertolt 67
Breno 137

C

Calpurnia 71, 72
Carbone, Ernesto 137
Carter, Jimmy 79
Caviglia, Alberto 94
Cercas, Javier 55
Chaumont, Jean-Michel 130
Chomsky, Marvin J. 78-80, 93
Chomsky, Noam 84
Chys, Clément 97
Ciampi, Carlo Azeglio 33, 34
Cioni, Giovanni 54
Claussen, Jakob 112
Clinton, Bill 29, 33
Cohen, Patrick 131
Colombo, Furio 85
Cook, Adam 97

D

Daniel, Jane 51
Darwin, Charles 157
Davies, Christian 29
Deane-Cox, Shannon 42
Defonseca, Misha 51-53
Delage, Christian 110
Denby, David 93
Di Brigida, Francesco 104
Di Cesare, Donatella 150
Dramé, Ahmed 103, 104

Duda, Andrzej 28
Dworkin, Andrea 156

E

Eco, Umberto 53, 54, 70-73, 165
Edelman, Marek 72
Egoyan, Atom 94
Eichmann, Adolf 42, 111, 113-114
Epstein, Benjamin R. 77
Estrabón 161, 163, 164
Evola, Julius 51

F

Fackenheim, Emil 61
Farrakhan, Louis 130
Faurisson, Robert 42, 45, 84, 130-131, 152-154
Feltri, Vittorio 127
Fiano, Nedo 39, 105, 108
Finkelstein, Norman 107
Finkielkraut, Alain 35-37
Fracas, Bianca 41
Frank, Anna 22, 49, 77, 101, 125-127
Fronza, Emanuela 140, 156

G

Gabanelli, Milena 33
Gagarin, Yuri 115
Garaudy, Roger 153
Garton Ash, Timothy 30
Geertz, Clifford 162
Gester, Julien 97
Godard, Jean-Luc 81
Gollnisch, Bruno 129
Göring, Hermann 111
Green, Gerald 78, 79
Greppi, Carlo 26, 38
Grollmus, Denise 28
Gross, Jan Tomasz 28

Guidi, Marco 35
Gwen, Barry 100

H

Habermas, Jürgen 30, 86
Halbwachs, Maurice 72
Handke, Peter 33
Hausner, Gideon 114
Heine, Heinrich 29
Heinze, Eric 141
Herman, David 101
Herman, Mark 102
Herzl, Theodor 73
Herzog, Chaim 33
Hilberg, Raul 51
Hirsch, Marianne 107
Hitler, Adolf 19, 31, 33, 37, 43, 87, 117, 132, 133, 149
Holstein, Bernard 51
Humboldt, Wilhelm von 25
Hurwitz, Leo 113, 114
Hyman, Paula 100

I

Irving, David 148
Isaac 57

J

Janeczek, Helena 106
Judt, Tony 29
Julio César 67, 71
Juncker, Jean-Claude 20

K

Kahane, Meir 17, 18, 21, 78, 135
Kant, Immanuel 70
Klarsfeld, Serge 130
Koestler, Arthur 131

Kohl, Helmut 85
Kosinski, Jerzy 51
Kouchner, Bernard 35
Kramer, Stanley 113
Kuhn, Thomas 119
Kwasniewski, Aleksander 29

L

Lampe, Martin 70
Lancaster, Burt 113
Lanzmann, Claude 50, 81, 82, 92, 93, 97, 98
Le Pen, Jean-Marie 129, 130
Levi, Primo 18, 40, 49-51, 59, 83, 98, 136
Lévy, Bernard-Henri 33, 35, 130
Levy-Willard, Annette 80
Lippi, Silvano 54, 55
Lipstadt, Deborah 148
Locke, John 166
Loftus, Elizabeth 44
Lopate, Phillip 58, 61
Lotman, Yuri 68, 160
Loznitsa, Sergei 121-123

M

MacKinnon, Catharine 156
Malcolm X 17
Mancuso, Mariarosa 121
Marco, Enric 51, 53, 55
Marx, Groucho 61
Mattarella, Sergio 20
May, Rob 128
M'bala M'bala, Dieudonné 129-132, 154
McLuhan, Marshall 144
Mehegan, David 51
Meloni, Giorgia 133
Mention-Schaar, Marie-Castille 95, 103-105
Miller, Judith 80
Miloševic, Slobodan 31
Mladić, Ratko 32

Modiano, Sami 105
Molden, Berthold 86
Montefiori, Stefano 82
Mussolini, Benito 31, 116

N

Neleo 163
Nelson, Tim Blake 93, 95
Nemes, László 95-98, 100
Nietzsche, Friedrich 24, 71
Niv, Kobi 93
Nolte, Ernst 86
Novick, Peter 130
Nyiszli, Miklós 93

P

Pacifici, Riccardo 155
Pavone, Claudio 26
Peirce, Charles Sanders 159-167, 169
Péron, Didier 97
Persson, Göran 29
Peskin, Harvey 52
Phillips, Michael 97
Pontecorvo, Gillo 93, 98
Portelli, Alessandro 67

R

Radmann, Johann 111, 112
Rassinier, Paul 151
Rawls, John 22
Reagan, Ronald 85
Reich, Tova 107
Reich, Walter 37
Revelli, Marco 132
Ricciarelli, Giulio 95, 111, 113
Ricoeur, Paul 66, 168
Riva, Emmanuelle 93
Rivette, Jacques 92, 93, 98

Rousso, Henry 21

S

Sacerdoti, Giorgio 150
Salvini, Matteo 137
Santayana, George 18, 83
Sapir, Edward 25
Saussure, Ferdinand de 65
Saviano, Roberto 137
Schemo, Diana Jean 37
Segre, Liliana 105, 135
Smith, Alex Duval 29
Sontag, Susan 107
Soral, Alain 130
Sorrentino, Paolo 36
Spiegelman, Art 106
Spielberg, Steven 34, 35, 50, 52, 83, 93, 101, 105
Stalin (Iósif Vissariónovich Dzhugashvili) 87
Stares, Justin 51
Stevens, George 110

T

Tajani, Antonio 20
Teofrasto 163
Thion, Serge 84, 130
Tiranión 163, 164
Traverso, Enzo 82
Trump, Donald 20, 120
Tucídides 67
Tuđman, Franjo 31, 32, 34, 37

V

Valtolina, Giacomo 38
Veil, Simone 52, 81
Vella, Charles 27
Venegoni, Dario 93
Vidal-Naquet, Pierre 154
Voltaire (François-Marie Arouet) 130

W

Weiss, familia 79
Weizman, Eyal 11
Whorf, Benjamin Lee 25
Wiesel, Elie 29, 33-35, 37, 49, 50, 57-60, 80-82, 92, 93, 101
Wieviorka, Annette 49, 102
Wilkomirski, Binjamin 51, 53
Williams, Paul Andrew 95, 113-115
Wittgenstein, Ludwig 19
Wuthnow, Robert 79

Y

Yakira, Elhanan 36, 74, 75
Yakovenko, Alexander V. 20
Yisroel, Ahavat 17

Z

Zertal, Idith 130
Zyguel, Léon 103-105